Volker Gottowik

RITUAL SEKS
SEX ALS RITUELLER AKT DER HEILIGENVEREHRUNG

Heterodoxie und Islam auf Java



[transcript] global | local Islam

Volker Gottowik
Ritual seks – Sex als ritueller Akt der Heiligenverehrung

Globaler lokaler Islam

Editorial

Der lange Zeit angenommene Bedeutungsverlust des Islam als Folge gesellschaftlicher Modernisierung ist in den vergangenen Jahren weltweit widerlegt worden. Die Ergebnisse empirischer Forschung zeigen, dass der Islam in verschiedenen historischen Zeitabschnitten und lokalen Feldern jeweils neue kontextspezifische Aktualität erfährt. Die Beiträge der interdisziplinär ausgerichteten Reihe Globaler lokaler Islam verfolgen das Ziel, die vielfältigen Situierungen des Islam zwischen Globalisierung und Lokalisierung zu beleuchten.

Volker Gottowik (Dr. phil. habil.), geb. 1956, ist Ethnologe in Frankfurt/M. mit den Forschungsschwerpunkten Religion, Ritual und Performanz. Er hat ethnographisch in Indonesien (Java, Bali, Lombok) gearbeitet und Forschungsprojekte in Ghana und Äthiopien durchgeführt. Als Gastprofessor war er u.a. in den USA, Thailand und Indonesien tätig. Für seine Publikationen hat er mehrere Preise und Auszeichnungen erhalten.

Volker Gottowik

Ritual seks – Sex als ritueller Akt der Heiligenverehrung

Heterodoxie und Islam auf Java



Die vorliegende Publikation ist hervorgegangen aus dem Projekt »Pilger, Prostituierte und ›ritual seks‹: Heterodoxe Ritualpraktiken im Kontext islamischer Heiligenverehrung auf Java«, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), Projektnummer 396640828.
Die Open-Access-Publikation dieses Buches wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Goethe-Universität Frankfurt am Main unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: »Das lange verheiratete Paar« (*pengantin lama*), Foto: Volker Gottowik
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
https://doi.org/10.14361/9783839467831
Print-ISBN: 978-3-8376-6783-7
PDF-ISBN: 978-3-8394-6783-1
Buchreihen-ISSN: 2364-656X
Buchreihen-eISSN: 2702-9352

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort 7

1. Einleitung 9

2. Vorbemerkung: Ort, Legende, Ritual 17

3. Das Heiligtum Puri Cepuri als Ort einer heiligen Hochzeit 29
3.1 Die Legende von Ratu Kidul und Panembahan Senopati 31
3.2 Das Heiligtum Puri Cepuri: Geschichte eines sakralen Ortes 42
3.3 Die rituellen Praktiken: Labuhan, Bedhaya, Ritual seks 53
3.4 Tantrismus, Mimesis, Körpererfahrung 81

4. Das Grabmal der Roro Mendut als Ort einer verbotenen Liebe 123
4.1 Die Legende von Roro Mendut und Pronocitro 124
4.2 Das Grabmal der Roro Mendut: Geschichte eines sakralen Ortes 139
4.3 Die rituellen Praktiken und ihre Unterdrückung 141
4.4 Islamisierung, Religionisierung, Glokalisierung 154

5. Der Berg Kemukus als Ort einer inzestuösen Beziehung 191
5.1 Die Legende von Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan 191
5.2 Der Berg Kemukus: Geschichte eines sakralen Ortes 203
5.3 Die Pilger und ihre rituellen Praktiken 210
5.4 Die mediale Berichterstattung: »A mass ritual of adultery and sex« 220
5.5 Behördliche Interventionen: Shut down am Gunung Kemukus 232
5.6 Modernisierung, Profanisierung, Entsexualisierung 277

6. Drei Pilgerorte, drei Legenden und ein Ritual 303

7. Nachbemerkung 325

Literatur 327

Personenverzeichnis 359

Sachverzeichnis 365

Vorwort

»Heterodoxy is always potentially subversive.«
Martin van Bruinessen (2000)

»(…) for all Javanese, a neighbor is a neighbor after all, even if he does burn incense to idols.«
Clifford Geertz (1960)

Dem französischen Ethnologen Marcel Mauss (1872–1950) verdanken wir die Erkenntnis, dass es keine natürliche Form des Gehens, Tanzens, Fortpflanzens etc. gibt, die genannten »Techniken des Körpers« vielmehr geschichtlich und kulturell vermittelt sind. Seine Argumentation wäre dahingehend zu ergänzen, dass es auch keine natürliche Form des Betens und Meditierens gibt, keine natürliche Form, sich der Aufmerksamkeit der Jenseitsmächte und der Gunst der Götter zu vergewissern. Die vorliegende Untersuchung zeigt vielmehr, was seit den ersten Studien zum Tantrismus zwar hinlänglich bekannt ist, für das islamisch geprägte Zentraljava bislang jedoch noch nicht dargelegt wurde – dass nämlich auch der Sexualakt dazu gehören kann. Davon zeugen bis in die Gegenwart hinein die rituellen Praktiken javanischer Pilger, die untereinander Sexualkontakte eingehen oder – soweit es sich um männliche Pilger handelt – die Dienstleistungen von Prostituierten in Anspruch nehmen. Der Sexualakt ist hier eine Opfergabe, die lokal verehrten Heiligen dargebracht wird.

Bei diesen Heiligen handelt es sich um sakralisierte Liebespaare, die zu Lebzeiten selbst eine verbotene Liebe gelebt haben. Die Pilger eifern mit dem rituell vollzogenen Sexualakt (*ritual seks*) diesen Liebespaaren nach, um sich ihnen mimetisch anzugleichen und etwas von ihrer Kraft (*kasekten*) anzueignen. Andere Besucher dieser Pilgerorte nutzen schlicht den hier gegebenen Freiraum, um sich gewissermaßen mit dem Segen einer lokalen Variante des Islam sexuell zu betätigen – in einem Land, das sich zunehmend sexualfeindlich präsentiert. Von daher haftet dieser bemerkenswerten Verbindung von Pilgern und Prostituierten, Spiritualität und Sexualität stets auch etwas Subversives an. Die Ausgestaltung dieser Verbindung darf man sich im Anschluss an die Kurzversion ei-

ner Pilgerin dann so vorstellen: »Geh' direkt zum Grab des Heiligen, lege ein paar Blumen nieder, und dann ›heirate‹ einen anderen Pilger!«

Dass sich diese heterodoxen Praktiken in einem Land behaupten konnten, das seit mehr als fünf Jahrhunderten einem Prozess der Islamisierung unterliegt, konterkariert die vorherrschende Wahrnehmung dieses Prozesses als lineare Entwicklung hin zu einer immer strikteren Auslegung des Glaubens. Einen anderen Zugang zur religiösen Dynamik in Indonesien, dem Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung, vermittelt die vorliegende Untersuchung. Sie betont die Gleichzeitigkeit widersprüchlicher Tendenzen innerhalb des Islam und interpretiert das behördliche Vorgehen gegen tantrisch inspirierte Praktiken wie *Ritual seks* dahingehend, dass sich die Modernisierung in Indonesien gerade auch als Entsexualisierung von Kultur und Gesellschaft artikuliert.

Für die Gelegenheit, Heterodoxie und Islam auf Java untersuchen zu können, danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie Pujo Semedi von der *Universitas Gadjah Mada* (Yogyakarta) und drei Studierenden dieser Universität, Odit Budiawan, Salfia Rahmawati und Bhakti Agustini, die als Forschungsassistenten nachhaltigen Einfluss auf Verlauf und Ertrag dieser Untersuchung genommen haben. Außerdem danke ich den zahlreichen Personen, die vor Ort bereit waren, uns Rede und Antwort zu stehen – sie werden auf den folgenden Seiten namentlich genannt.

Zentrale Thesen dieser Untersuchung konnte ich in persönlichen Gesprächen mit Kollegen und Kolleginnen diskutieren oder auch im Rahmen von Konferenzen und Kolloquien vorstellen, zu denen ich eingeladen wurde. Dafür danke ich Annette Hornbacher und Guido Sprenger (Heidelberg), Karl-Heinz Kohl, Roland Hardenberg und Mirco Göpfert (Frankfurt a.M.), Judith Schlehe und Klaus Fuhrmann (Freiburg), Wolfgang Kraus und Gertraud Seiser (Wien), Christoph Antweiler und Lydia Kieven (Bonn), Björn Bertrams und Antonio Roselli (Oldenburg), Greg Vanderbilt und Azis Anwar (Yogyakarta), I Ketut Ardhana und Made Adi Widyatmika (Denpasar) sowie Fabrizio Speziale und Helene Njoto (Marseille). Patrick Keilbart, Sophia Marek und Harriet Annuscheit haben die redaktionelle und verwaltungstechnische Betreuung von Projekt und Manuskript übernommen, wofür ich mich auch an dieser Stelle sehr herzlich bedanke. Für die Ungereimtheiten des Textes zeichnet gleichwohl allein der Autor verantwortlich.

1. Einleitung

Die Fragestellung

Es gibt eine Reihe von Pilgerorten auf Java, die von Pilgern beiderlei Geschlechts aufgesucht werden, um vor Ort sexuell miteinander zu verkehren oder – soweit es sich um männliche Pilger handelt – Sexualkontakte mit Prostituierten einzugehen. Die Pilger sind in beiden Fällen davon überzeugt, dass der am Pilgerort vollzogene Sexualakt dazu beitragen kann, die eigentlichen Ziele ihrer Pilgerschaft einzulösen, d.h. reich, gesund und glücklich zu werden.[1]

Die Pilger bekennen sich zu einer lokalen Form des Islam (*Islam Jawa*), die stark von sufistisch-mystizistischen Traditionen geprägt ist. Die Verehrung lokaler Heiliger gehört zu ihrem rituellen Repertoire wie auch Pilgerfahrten an sakrale Orte, die mit diesen Heiligen in Verbindung gebracht werden. Die sakralen Orte werden an den rituell bedeutsamen Tagen (*Jumat Kliwon, Jumat Pon etc.*) besucht, vorallem wenn sie in den ersten Monat des javanischen Kalenders (*Suro oder Muharram*) fallen. Drei dieser Orte stehen im Zentrum der vorliegenden Untersuchung: 1.) das Heiligtum Puri Cepuri in Parang Kusumo, ein Dorf an der Südküste von Zentraljava; 2.) das Grabmal der Roro Mendut in Gandu, ein Dorf am Stadtrand von Yogyakarta; und 3.) das Grabmal des Pangeran Samudro in Pendem, ein Dorf nördlich von Surakarta, besser bekannt als Gunung Kemukus.

Was die genannten Pilgerorte miteinander verbindet, ist lokaler Terminologie zufolge *Ritual seks*, also die Überzeugung, dass der Sexualakt zu den rituellen Handlungen gehören kann oder gehören sollte, die die Pilger vor Ort vollziehen. Von zentraler Bedeutung für die Legitimierung dieser heterodoxen Ritualpraktiken sind Legenden, die nicht nur von außergewöhnlichen Liebespaaren berichten, sondern deren Glück oder Unglück auch mit bestimmten Orten verbinden. Die Pilger suchen diese Orte auf, um an der spirituellen Kraft (Jav.: *kasekten;* Ind.: *kesaktian*) der sakralisierten Liebespaare teilzuhaben, indem sie deren Verhalten mimetisch nachvollziehen. Und mimetisch nachvollzogen wird vor allem, was einer Liebe Ausdruck und Erfüllung verleiht: der Sexualakt.

1 Begriffe wie Pilger, Heilige etc. werden in dieser Arbeit durchgehend genderneutral verwendet. Dass es sich um neutrale Begriffe handelt, wird schon allein daran deutlich, dass *männliche* Pilger keinen Pleonasmus und *weibliche* Pilger kein Oxymoron bilden.

Der Sexualakt als *mimetischer* Akt zielt darauf, an die Eigenschaften der als vorbildlich geltenden Paare anzuschließen, um auf diese Weise ebenfalls reich und glücklich zu werden. Die »Macht des mimetischen Vermögens«, die hier angesprochen ist, basiert im Anschluss an Michael Taussig auf folgendem Prinzip: »The representation shares in or takes power from the represented« (Taussig 1993: 2). Mimesis ist hier kein Vorgang, der sich in der bloßen Nachahmung oder Imitation erschöpft, sondern ein Prozess aktiver Aneignung und Verkörperung, den Pierre Bourdieu anhand eines Beispiels verdeutlicht: »The body believes in what it plays at: it weeps if it mimes grief. It does not represent what it performs, it does not memorize the past, it *enacts* the past, bringing it back to life. What is ›learned by the body‹ is not something that one has […], but something that one is« (Bourdieu 1990: 73; Hervorhebung im Original). Diese »practical mimesis«, deren Intention den Akteuren nicht unbedingt bewusst zu sein hat, kann schließlich mit Christoph Wulf folgendermaßen umrissen werden: »Ziel des mimetischen Prozesses ist es, den vorbildlichen Handlungen bzw. Menschen nachzustreben, ihnen ähnlich zu werden und sich ihnen anzugleichen« (Wulf 1997: 1017). Oder um den gleichen Autor nochmals zu zitieren: »Mit Hilfe der mimetischen Fähigkeiten soll etwas Vorbildliches nachgeahmt und dadurch Teil des Eigenen werden« (Wulf 1997: 1017).

Im Rahmen der vorliegenden Studie wird dieser Mimesis-Begriff aufgegriffen und hinsichtlich seiner Produktivität untersucht, um das Binnenverhältnis von Ritual, Mimesis und Körpererfahrung auszuleuchten. Als ethnographisches Beispiel dient dabei *Ritual seks*, eine heterodoxe Ritualpraktik, auf die sich die lokalen Akteure auch als *Pesugihan* beziehen, abgeleitet vom javanischen Wortstamm *sugih* mit der Bedeutung von *reich*. Die Akteure adressieren damit einen Pakt, den sie mit jenseitigen Mächten oder einem höheren Wesen auf Gegenseitigkeit schließen, um zu Wohlstand, Gesundheit und Glück zu gelangen. Es gibt auf Java unzählige Orte, die für *Pesugihan* bekannt sind, und vor allem die Gräber von Heiligen gelten als besonders geeignet, um im Gegenzug für Gebet und Opfergabe nicht nur den Segen des Heiligen, sondern auch unermesslichen Reichtum zu erlangen. Praktiken wie *Pesugihan dengan [mit] Ritual seks* finden jedoch nur an denjenigen Orten statt, an denen sich der Legende nach außergewöhnliche Liebespaare beispielgebend verhalten haben. Die Pilger vollziehen das Verhalten dieser sakralisierten Liebespaare mimetisch nach, um sich ihnen auf diese Weise anzugleichen, d.h. ebenfalls reich und mächtig zu werden.

Die in Indonesien hochgradig umstrittenen Praktiken erfahren seit den 1990er Jahren breite mediale Aufmerksamkeit. Es existieren vielfältige Formen der Berichterstattung in Wort und Bild, doch sind bislang kaum ethnologische Untersuchungen zum Thema erschienen. Gänzliches Neuland betritt die vorliegende Untersuchung mit dem komparativen Ansatz, den sie verfolgt: Weder die drei genannten Pilgerorte noch andere sakrale Orte, die für *Pesugihan* bekannt sind, wurden bislang vergleichend im Hinblick auf die religiöse Dynamik untersucht, die in der Konjunktur dieser heterodoxen Ritualpraktiken paradigmatisch zum Ausdruck gelangt.

Für dieses Desiderat können zwei Gründe angeführt werden: Zum einen wird *Ritual seks* als heterodoxe Ritualpraxis teilweise von kommerzieller Prostitution überlagert, die die meisten Beobachter als Störvariabel wahrnehmen und deshalb ausblenden. *De facto* sind die Prostituierten jedoch integraler Bestandteil des rituellen Geschehens. Sie korrumpieren weder die Sakralität des Ortes, noch profanisieren sie das Ritual, ihre

Dienstleistungen sind für die überwiegende Mehrheit der männlichen Pilger vielmehr unabdingbare Voraussetzung dafür, *Ritual seks* überhaupt praktizieren zu können. Erst aus dieser Perspektive erschließt sich die bemerkenswerte Verbindung, die Religion und Prostitution, Spiritualität und Sexualität an den untersuchten Pilgerorten eingehen.

Der zweite Grund für das angesprochene Desiderat ist darin zu sehen, dass es sich bei *Ritual seks* um ein ausgesprochen rezentes Phänomen handelt. Erst die Religionisierung der indonesischen Gesellschaft, ihre zunehmende Selbstauslegung im religiösen Idiom, hat dazu geführt, dass lokale Pilgerfahrten (wieder) Konjunktur haben und damit auch Pilgerfahrten an sakrale Orte, die dafür bekannt sind, eine rituelle Verbindung zwischen Religion und Sexualität herzustellen. Der Prozess der Religionisierung hat nicht nur eine Stärkung des Islam (»Islamisierung«) und anderer globalisierter Religionen (*agama*) bewirkt, sondern geht *auch* mit einer Revitalisierung lokaler Traditionen (*adat*) einher. Diese widersprüchliche Entwicklung, für die Neologismen wie »Glokalisierung« oder auch der Topos von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« aufgeboten werden, steht im Zentrum der nachfolgenden Überlegungen. Anhand eines klar definierten ethnographischen Beispiels (*pesugihan dengan ritual seks*) wird verdeutlicht, dass lokale und globale Prozesse nicht isoliert nebeneinander existieren, sondern miteinander interagieren und sich wechselseitig beeinflussen. Von daher lässt sich die Islamisierung Indonesiens auch nicht als eine lineare Entwicklung beschreiben, in deren Verlauf sich eine globalisierte Religion auf Kosten lokaler Traditionen durchsetzt, sondern nur als ein komplexer und in sich widersprüchlicher Prozess konzeptionalisieren.

Dass raumzeitliche Grenzen durchlässig und transformative Prozesse umkehrbar sind, hat auch Andrew Beatty erfahren. Während der genannte Kollege die religiöse Dynamik auf Java in der zweiten Hälfte der 1990er Jahre schon im Titel seiner Publikation »A Shadow Falls in the Heart of Java« (Beatty 2009) in düsteren Farben beschreibt, stellt er zwölf Jahre später im Anschluss an einen erneuten Besuch seiner Forschungsregion folgendes fest: »The ways of the ancestors – the subtle humanist philosophy of Javanism, the rituals and spectacles deplored by reformist Islam – have found fresh justifications and a powerful motivation« (Beatty 2012: 5; vgl. auch Beatty 2012: 8).

An diese Beobachtungen schließen die nachfolgenden Ausführungen an: Die Entwicklung von *Ritual seks* zu einem Massenphänomen, das sich erst seit den 1980er Jahren herausgebildet hat, steht im Widerspruch zur vielfach diagnostizierten Islamisierung der indonesischen Gesellschaft, unter der zumeist ein irreversibler Prozess verstanden wird, der sukzessive alle gesellschaftlichen Bereich auf Kosten traditioneller Anschauungen und Praktiken erfasst – nicht zuletzt auch das Verhältnis zwischen den Geschlechtern. Muslimen ist bekanntlich jeder Sexualkontakt vor und außerhalb der Ehe verboten, und den Strenggläubigen unter ihnen gilt selbst die Verehrung lokaler Heiliger als eine Verletzung des Monotheismus-Gebots. Vor diesem Hintergrund erscheint die Konjunktur von *Ritual seks* im Kontext islamischer Heiligenverehrung als ein – in doppelter Hinsicht – gegenläufiges oder antistrukturelles Moment, das bereits zu heftigen Reaktionen in der indonesischen Öffentlichkeit geführt hat. Islamische Organisationen wie *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) und die gewaltbereite *Front Pembela Islam* (*FPI, Islamische Verteidigungsfront*) fordern seit Jahren ein Verbot von *Ritual seks* und die Schließung der einschlägig bekannten Pilgerorte. Der Gouverneur von Zentraljava, Ganjar Pranowo (*PDI-P, Demokratische Partei des Kampfes Indonesiens*), hätte zweifellos

die Machtmittel an der Hand, um diesen Forderungen nachzukommen und die inkriminierten Ritualpraktiken *nachhaltig* zu unterbinden. Dass er es bislang nicht getan hat, die Politik vielmehr ein äußerst ambivalentes Verhältnis dem Phänomen *Ritual seks* gegenüber an den Tag legt, wirft Licht auf die Komplexität der politischen und religiösen Landschaft Indonesiens, die mit der vielfach diagnostizierten Islamisierung dieser Gesellschaft nur unzureichend erfasst ist.

Im Anschluss an den Rücktritt von Präsident Suharto und dem Ende der von ihm geprägten *Orde Baru* (Neue Ordnung) haben in Indonesien gesellschaftliche Auseinandersetzungen eingesetzt, die das Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung nachhaltig verändern. So geraten beispielsweise öffentliche Darstellungen von Sexualität, die etwa bei *Dangdut*-Konzerten bislang als völlig legitim galten, zunehmend unter ordnungspolitischen Druck. Für diese Veränderungen steht exemplarisch das 2008 verabschiedete sogenannte Antipornographie-Gesetz, mit dem die juristischen Grundlagen dafür gelegt wurden, mit der Macht des Staates gegen jede Form von Sexualität in der Öffentlichkeit vorzugehen. Für diese Veränderungen steht auch ein am 6. Dezember 2022 verabschiedetes und 2025 in Kraft tretendes Gesetz, das Sex vor und außerhalb der Ehe zu einem Straftatbestand erklärt, der mit bis zu einem Jahr Gefängnis geahndet werden kann. Welchen Weg hat die indonesische Gesellschaft eingeschlagen? Wird sie sich ihren Pluralismus auch in Zukunft bewahren können, oder läuft sie Gefahr, in Dogmatismus und Orthodoxie abzugleiten? Die vorliegende Studie zielt darauf, diese Fragen exemplarisch anhand der gesellschaftlichen Diskurse zu beantworten, die sich kontrovers auf heterodoxe Ritualpraktiken wie *Ritual seks* beziehen.

Stand der Forschung

Es gibt bislang nur ganz wenige Arbeiten, die die Thematik der vorliegenden Studie aufgegriffen haben, und die wenigen, die es tun, behandeln sie zumeist unter anderen Gesichtspunkten. Dazu gehört die Dissertation »Formen der javanischen Pilgerschaft zu Heiligenschreinen« von Klaus Fuhrmann, der in einem Kapitel seiner Arbeit auf das rituelle Geschehen am Gunung Kemukus eingeht (vgl. Fuhrmann 2000: 317–368). Da Fuhrmann *Ritual seks* jedoch auf »ehebrecherischen Geschlechtsverkehr« reduziert (vgl. Fuhrmann 2000: 345, 364, 375), blendet er das subversive Geschehen an diesem sakralen Ort aus, das darin zu sehen wäre, dass viele junge *unverheiratete* Paare den Gunung Kemukus als religiös sanktionierten Freiraum nutzen, um ihre Sexualität auszuleben.

Zu den wenigen Autoren, die das infrage stehende Phänomen zumindest erwähnen, gehört George Quinn, einer der besten Kenner des Pilgerwesens auf Java. In einer seiner zahlreichen Publikationen zum Thema stellt er mit Bezug auf den Gunung Kemukus folgendes heraus: »The site has become controversial for its numerous prostitutes and a regimen of devotions that requires pilgrims to engage in promiscuous sex« (Quinn 2008: 71; vgl. auch Quinn 2012: 12). Dagegen wäre einzuwenden, dass *Ritual seks* im Gegensatz zu Gebet (*doa*) und Opfergabe (*sajen*) nur sehr bedingt zu einem »regimen of devotions« gehört, da es jedem Einzelnen freisteht, sich an dieser rituellen Übung zu beteiligen, und Pilgergruppen, die die Anonymität des Einzelnen aufheben, verzichten ganz darauf, ohne dadurch den Erfolg ihrer Pilgerfahrt zu gefährden.

In diesem Zusammenhang kann auch auf Judith Schlehe verwiesen werden, die seit den 1980er Jahren in Zentraljava ethnographisch tätig ist und sich auch mit dem rituellen Geschehen an der Südküste beschäftigt hat. In einer ihrer Publikationen stellt sie eher beiläufig fest: »[…] der heilige Platz in Parang Kusumo […] wird zunehmend dahin gehend interpretiert, dass es sich um einen Ort handle, der sich in besonderer Weise für die körperliche Liebe eigne« (Schlehe 2008: 227, Fußnote 41). Schlehe verweist auf Pärchen, die hier stundenweise Zimmer mieten, und erwähnt auch die zahlreichen Prostituierten an diesem sakralen Ort. Da zum Zeitpunkt ihrer Forschung nicht absehbar war, dass sich die Nachfrage nach ihren Dienstleistungen im Kontext von *Ritual seks* zu einem Massenphänomen entwickeln würde, belässt sie es jedoch bei dieser Feststellung.

Zu den wenigen Publikationen, die das Thema aufgreifen, gehört auch eine Untersuchung von Endang Sumiarni, Anny Retnowati und Al. Wisnubroto, die unter dem Titel »Terhadap Seks dan Ritual di Gunung Kemukus« (1999; »Zu Sex und Ritual am Berg Kemukus«) veröffentlicht wurde. Das Autorenteam geht darin der Frage nach, inwieweit es den Behörden auf der Grundlage einer Bezirksverordnung aus dem Jahr 1993 gelungen ist, die sexuellen und rituellen Praktiken am Gunung Kemukus zu unterbinden. Es stellt die Unzulänglichkeit der bisherigen Maßnahmen fest und fordert, stärker soziokulturelle Aspekte zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang betonen die Autoren, dass nach traditioneller javanischer Auffassung die Sexualität als eine Kraftquelle (»sumber kekuataan«) gilt, die als etwas Heiliges (»sesuatu yang suci«) und Geschenk Gottes (»anugerah Tuhan«) angesehen wird. An diesen Ansichten hat sich nach Auffassung der Autoren bis heute nichts geändert, auch wenn der Islam mittlerweile die vorherrschende Religion auf Java geworden ist (vgl. Sumiarni et al. 1999: 14 und 23). Die Autoren verweisen auf die tantrischen Wurzeln der genannten Anschauungen und Praktiken, und diesem Hinweis wird auf den folgenden Seiten dezidiert nachgegangen.

Schließlich sei noch auf einen Zeitschriftenbeitrag verwiesen, der angesichts der anhaltenden Konjunktur von *Ritual seks* im November 2016 erschienen ist und ebenfalls die tantrischen Wurzeln dieser heterodoxen Ritualpraktiken herausstellt. Unter dem Titel »Magico-Spiritual Power, Female Sexuality and Ritual Sex in Muslim Java« untersuchen Bianca J. Smith und Mark Woodward die genannten rituellen Praktiken im Hinblick auf Konzepte weiblicher Sexualität, die darin zum Tragen kommen. Die beiden Autorinnen versuchen zu zeigen, dass »female sexuality, and sexuality in general, remain possible sources of spiritual power in Muslim Java and, paradoxically, that transgression of Sharia sexual norms can be both a sign and a source of spiritual power« (Smith/Woodward 2016: 330). An das hier angesprochene Paradoxon schließen die nachfolgenden Überlegungen an. Vor allem die Frage, inwieweit in der (weiblichen) Sexualität eine Quelle spiritueller Kraft (*kasekten*) gesehen wird, an die die Pilger auf Java mit *Ritual seks* mimetisch Anschluss zu finden hoffen, wird auf den folgenden Seiten detailliert untersucht.

Dass Studierende unterschiedlicher Fakultäten die heterodoxen Ritualpraktiken an den eingangs genannten Pilgerorten für sich entdeckt haben, zeigt sich an etwa einem halben Dutzend Bachelor- und Masterarbeiten (*skripsi* und *tesis*), die an verschiedenen Universitäten in Indonesien zum Thema verfasst wurden. Diese Arbeiten beschäftigen sich monographisch mit jeweils einem dieser Pilgerorte, und sofern sie ethnographische Details bereitstellen, die für die vorliegende Studie relevant sind, werden sie in den entsprechenden Kapiteln der vorliegenden Studie aufgegriffen.

Damit sind die wichtigsten Publikationen zum Thema benannt. Die insgesamt spärliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit *Ritual seks* kontrastiert auf bemerkenswerte Weise mit einer nahezu unüberschaubaren Fülle an Bearbeitungen, die dieses Thema jenseits des akademischen Betriebs erfahren hat. Dazu gehören Romane, Rundfunk-Reportagen, TV-Dokumentationen, Video-Clips und Zeitungsartikel, die nicht nur auf das breite gesellschaftliche Interesse an diesem Thema verweisen, sondern es zugleich noch weiter verstärken. Die mediale Berichterstattung über *Ritual seks* ist im Rahmen der vorliegenden Studie aufmerksam verfolgt worden, und die Ergebnisse dieser Medienbeobachtung sind in die entsprechenden Kapitel mit eingeflossen.

Um die Darlegung der aktuellen Auseinandersetzung mit *Ritual seks* innerhalb und außerhalb des akademischen Betriebs abzuschließen, sei noch auf »Tantric Temples: Eros and Magic in Java« (2011) von Peter Levenda verwiesen, der sich in einem Kapitel dieser populärwissenschaftlichen Publikation mit dem Gunung Kemukus beschäftigt. Levenda bringt die heterodoxen Ritualpraktiken an diesem Pilgerort ebenfalls mit tantrischen Anschauungen und Praktiken in Verbindung und gelangt so zu folgender Schlussfolgerung: »People go to Kemukus prepared to ›love‹ a total stranger – to worship the idea of love itself as separate from any identification of the actual sexual partner and to attain union with a source of power (Shiva or Shakti) both within and beyond themselves. While the Tantric texts can help illuminate what takes place at Kemukus – and at a few other, similar sites in Java – the rituals at Kemukus can actually help to understand Tantra better« (Levenda 2011: 270).

Da im Rahmen der vorliegenden Studie detailliert auf tantrische Vorstellungen und Praktiken eingegangen wird, soll an dieser Stelle der Hinweis auf folgendes Grundprinzip genügen: »In Tantrism, sexual union is ritual and ritual is frequently explained in sexual terms. The sexual act performed as ritual symbolizes the union of opposites and realizes the fundamental metaphysical principle of cosmic unity« (Rubinstein 2000: 108f.).

Tatsächlich gibt es eine Reihe verblüffender Parallelen zwischen tantrischen Praktiken und *Ritual seks*. Zu diesen Parallelen gehört, dass der Sexualakt mit einem verbotenen Partner vollzogen wird (mit einer Person, mit der man nicht verheiratet ist), unter freiem Himmel (vor den Augen der Götter), an einem sakralen Ort (möglichst auf einem Grab oder Friedhof) und – *last but not least* – als integraler Bestandteil ritueller Handlungen (und nicht zu reproduktiven Zwecken oder gar aus Lust und Liebe). Besonders hervorzuheben ist an dieser Stelle auch das mimetische Moment, das die tantrische Vereinigung der Partner kennzeichnet: »[…] the woman becomes the Goddess, the yogin [her male partner] incarnates Siva; their ›rite‹, their ritual copulation, *is* the copulation of the divine couple« (Zvelebil 1973: 48; Hervorhebung im Original).

Dass im Tantrismus die sexuelle Vereinigung der Partner ein mimetischer Akt ist, der die primordiale Vereinigung (»Ur-intercourse«) von *Shiva* und *Shakti* oder eines anderen Götterpaares performativ nachvollzieht (»dramatisiert«), um mit eben diesen Göttern eins zu werden (*moksa*), wird in der Literatur vielfach bestätigt (vgl. z.B. Braginsky 2004: 145, Creese 2004: 201 und Levenda 2011: 24, 147). Trotz dieser Parallelen besteht weitgehend Konsens darüber, dass tantrische Vorstellungen und Praktiken in Indonesien, zum Beispiel auf Java (vgl. Becker 1993: 3ff.) und Sumatra (vgl. Braginsky 2004: 168ff.), mit dem Sufismus verschmolzen sind und sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts gänzlich verloren haben (vgl. Acri 2019: 296). Im Sinne einer systematisch entwickelten Lehre mit

einer darauf abgestimmten Ritualpraxis ist der Tantrismus als bedeutsame Strömung innerhalb von Hinduismus und Buddhismus in Indonesien heute verschwunden.

Was sich dagegen erhalten hat, sind James Boon (1990: 158) zufolge »tantric fragments«, die sich vor allem auf Bali und Zentraljava nachweisen lassen. Zu diesen Fragmenten gehören symbolische Repräsentationen sexuell konnotierter Gegensätze, wie sie etwa mit Linga und Yoni, Shiva und Shakti sowie der äußerst populären figurinen Darstellung eines Hochzeitspaars als *Loro Blonyo* überliefert sind. Andere Untersuchungen gehen sogar noch weiter: Demnach kommen nicht nur im hindu-balinesischen Bestattungsritual (*ngaben*) und im rituellen Aufeinandertreffen von Rangda und Barong (*calonarang*) tantrische Konzepte zum Tragen, sondern auch in höfischen Tänzen auf Java (*bedhaya ketawang* und *bedhaya semang*), von denen einige bis in die Gegenwart hinein aufgeführt werden (vgl. z.B. Becker 1993 und Stephen 2010).

Ob es sich bei *Ritual seks* an zentraljavanischen Pilgerorten um ein »tantrisches Fragment« im Sinne James Boons handelt, ist eine der zentralen erkenntnisleitenden Fragestellungen der vorliegenden Untersuchung. Dass für die Beantwortung dieser Fragestellung umfassende ethnographische Recherchen erforderlich waren, ist dem aktuellen *state of the art* geschuldet, der gerade in Bezug auf die Geschichte tantrischer Anschauungen und Praktiken auf Java und Bali als unzureichend gilt: »Tantrism remains a largely unexplored field in Indonesia as elsewhere [...]« (Rubinstein 2000: 224; vgl. auch Lovric 1987: 426 und Becker 1993: 5).

Angesichts dieses Forschungsdesiderats zielen die folgenden Kapitel darauf, die ideengeschichtlichen Grundlagen von heterodoxen Ritualpraktiken wie *Ritual seks* freizulegen und die Gründe für ihre aktuelle Revitalisierung herauszuarbeiten. Es geht dabei um Anschauungen, die Robert Hefner (2011) noch bis in die 1980er Jahre hinein als konstitutiv für das vorherrschende religiöse Weltbild in Zentral- und Ostjava kennengelernt hatte. Diesen Anschauungen zufolge liegt der Entstehung der Welt kein einmaliger Schöpfungsakt zugrunde, sondern ein bis heute unabgeschlossener Prozess, in dem sich das Göttliche offenbart: »Inasmuch as genesis continues today, the world still offers glimpses of the divine, often in the most unexpected places. These include spaces like natural landscapes, sources of water, and the human body itself, not least of all *in the act of sexual intercourse*« (Hefner 2011: 78; Hervorhebungen von V.G.).

Hefner zufolge ist dieses Weltbild unter dem Eindruck globalisierter religiöser Anschauungen zum Ende des 20. Jahrhunderts zusammengebrochen (vgl. Hefner 2011: 80). Die Konjunktur lokaler Pilgerfahrten nicht nur an sakrale Orte, an denen *Ritual seks* praktiziert wird, sondern auch auf Berge und an Quellen widerspricht diesem Befund (vgl. Gottowik 2012, 2015, 2016 und 2019). Diesen Widerspruch aufzulösen ist Anspruch und Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung. Es wird davon ausgegangen, dass sich die Konjunktur heterodoxer Ritualpraktiken wie *Ritual seks* nicht mit der These von der voranschreitenden Islamisierung der indonesischen Gesellschaft vereinbaren lässt, sondern vielmehr auf eine konfessionsübergreifende Religionisierung verweist, die *auch* einer an den Traditionen (*adat*) orientierten Auslegung des Islam zu wachsender Popularität verhilft. Da Indonesien bekanntlich ein überwiegend von Muslimen bevölkertes Land ist, wird diese Religionisierung in erster Linie als Islamisierung (*Islamisasi*) wahrgenommen. *De facto* erfahren jedoch alle Religionen in Indonesien eine Konjunktur, darunter auch Christentum, Hinduismus und Buddhismus, und selbst Glaubensge-

meinschaften wie *Agama Kejawen* oder *Aliran Kebatinan* boomen. Mit anderen Worten: Die Flut hebt alle Schiffe.

Während in der voranschreitenden Islamisierung zumeist ein irreversibler Prozess der Verdrängung traditioneller Lebensformen und Weltbilder gesehen wird, betont die Religionisierung einen eher zyklischen Verlauf, der von Phasen der Revitalisierung traditioneller Anschauungen und Praktiken gekennzeichnet ist – zwei konträre zeitdiagnostische Modelle, die mit weitreichenden Implikationen für die Beurteilung der sozio-religiösen Dynamik im Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung einhergehen. Die vorliegende Untersuchung wird sich auf eine empirisch fundierte und theoretisch reflektierte Weise gegenüber diesen Modellen positionieren.

Es sind insgesamt vier aufeinander bezogene Konzepte, die auf den folgenden Seiten hinsichtlich ihres Erklärungspotentials untersucht werden: 1.) Im Anschluss an das Konzept der »tantric fragments« (Boon) wird der Frage nachgegangen, ob sich die angesprochenen Ritualpraktiken im Rekurs auf tantrische und damit vorislamische Vorstellungen und Praktiken erklären lassen; 2.) im Anschluss an das Konzept der »practical mimesis« (Bourdieu) wird die Frage aufgeworfen, ob dieses Konzept geeignet ist, transgressive Ritualpraktiken aufzuklären, wie sie z.B. an islamischen Pilgerorten auf Java zu beobachten sind; 3.) das Konzept der »glocalization« (Robertson) wird aufgegriffen, um die Gleichzeitigkeit von homogenisierenden und heterogenisierenden Tendenzen innerhalb des Islam auszuleuchten; 4.) in Fortführung des Konzepts der »religionization« (Hefner) wird die Interaktion von global verbreiteten und lokal verankerten religiösen Systemen untersucht, um die daraus resultierende religiöse Dynamik in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) konzeptionell zu erfassen.

Es sind demnach in erster Linie globalisierungstheoretische und religionsethnologische Ansätze, die im Folgenden aufgegriffen und anhand eines klar definierten ethnographischen Beispiels diskutiert werden. Auch wenn dieses Beispiel in Indonesien angesiedelt ist, weisen die zu erwartenden Erkenntnisse – gerade auch in konzeptioneller Hinsicht – über den geographischen Rahmen hinaus, in dem sie gewonnen wurden.

2. Vorbemerkung: Ort, Legende, Ritual

Zeitraum und Methode der Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung wurde zwischen 2018 und 2022 gemeinsam mit den Forschungsassistenten Odit Budiawan, Salfia Rahmawati und Bhakti Agustini, Studierende der Sozial- und Kulturanthropologie an der *Universitas Gadjah Mada/UGM*, in intermittierender ethnographischer Forschung durchgeführt. Dem genannten Untersuchungszeitraum gingen zwei Vorstudien in den Jahren 2014 und 2015 voraus, in deren Verlauf dieses Forschungsprojekt konzipiert und im Rahmen eines erfolgreich evaluierten DFG-Projektantrags ausgearbeitet wurde. Eine in Teilen auf diesem Antrag aufbauende Publikation ist im Herbst 2018 in den *Bijdragen* erschienen (vgl. Gottowik 2018).

Im Verlauf dieses Forschungsprojektes und den rund acht Jahren, die es mit Unterbrechungen abdeckt, haben wir zahlreiche Pilgerorte auf Java besucht. Dabei standen Pilgerorte im Fokus, die für *Ritual seks* bekannt sind oder bei denen wir von vergleichbaren Ritualpraktiken ausgehen konnten, insofern hier alle Voraussetzungen für diese Praktiken gegeben waren. Zu diesen Voraussetzungen gehören Legenden, die von einem Liebespaar berichten, ein Grabmal (*makam*) oder Denkmal (*petilasan*), das mit diesem Paar in Verbindung gebracht wird, sowie Pilger beiderlei Geschlechts und gegebenenfalls Prostituierte.

Für eine vergleichende Untersuchung haben wir die drei eingangs genannten Pilgerorte ausgewählt, an denen die gleichen heterodoxen Ritualpraktiken, lediglich leicht variiert, jedoch mit großen Unterschieden in der gesellschaftlichen Akzeptanz zum Repertoire der Pilger gehören. Dabei kontrastiert die weitgehende Tolerierung der rituellen Praktiken am Heiligtum Puri Cepuri in Parang Kusumo mit einer massiven Unterdrückung dieser Praktiken am Grabmal der Roro Mendut in Gandu und einer eher ambivalenten Haltung der Behörden am Grabmal des Pangeran Samudro am Gunung Kemukus. Diese Unterschiede in der gesellschaftlichen Akzeptanz sind insofern bemer-

kenswert, als alle drei genannten Pilgerorte nur wenige Kilometer voneinander entfernt in Zentraljava liegen.[1]

Hinweise auf *Ritual seks* an fünf weiteren Pilgerorten, auf die wir in den Medien (Literatur, Zeitung, Internet) gestoßen waren, erwiesen sich als unzutreffend – wie Recherchen vor Ort zweifelsfrei ergaben. Ob sich die angesprochenen Ritualpraktiken hier mit der Zeit verloren haben oder von der Anwesenheit von Prostituierten an sakralen Orten ungeprüft auf entsprechende rituelle Praktiken geschlossen wurde, muss an dieser Stelle offenbleiben. Wir gehen jedenfalls davon aus, dass die Vorstellung, sich dem Göttlichen im Sexualakt annähern zu können, im traditionellen javanischen Weltbild verankert ist und in sexualisierten Ritualen (*ritual seks*) an einer Reihe von Pilgerorten bis heute zum Ausdruck gelangt.

Die Pilgerorte, die dieser vergleichenden Untersuchung zugrunde liegen, haben wir vor allem an denjenigen Wochentagen besucht, die als besonders günstig für eine Kontaktaufnahme mit den verehrten Heiligen gelten. Dabei handelt es sich um Freitag-*Pon* (*Jumat Pon*), Freitag-*Kliwon* (*Jumat Kliwon*) und Dienstag-*Kliwon* (*Selasa Kliwon*) sowie die Todestage der verehrten Heiligen, die zumeist auf einen der genannten Wochentage fallen.

Für die Berechnung der rituell bedeutsamen Tage wird auf Java auf eine Kombination von zwei Kalendersystemen zurückgegriffen: zum einen auf die javanische Fünftagewoche mit den Tagen *Legi, Pahing, Pon, Wage, Kliwon* und zum anderen auf die Siebentagewoche, die auch der westlichen Zeitrechnung zugrunde liegt. Diese beiden Kalendersysteme werden miteinander kombiniert, so dass sich ein Zyklus von 35 Tagen ergibt, d.h. der gleiche Tag, zum Beispiel Freitag-*Kliwon*, kehrt alle 35 Tage wieder. Als günstig für Pilgerfahrten und den Besuch von Heiligengräbern gelten die rituell bedeutsamen Tage besonders dann, wenn sie in den ersten Monat des javanischen Kalenders fallen, d.h. in den Monat *Suro* bzw. *Muharram*.

Da javanischer Zeitauffassung zufolge der Wechsel von einem Tag auf den nächsten nicht um Mitternacht bzw. null Uhr erfolgt, sondern ein Tag mit dem Sonnenuntergang endet bzw. dem *Maghrib*-Gebet beginnt, finden die meisten rituellen Aktivitäten an Pilgerorten und Heiligengräbern nach westlichem Zeitverständnis am Montag- und Donnerstagabend statt – vorausgesetzt sie fallen mit *Kliwon* bzw. *Pon* zusammen. Das gilt auch für Pilgerorte, die für sexuelle Aktivitäten im rituellen Kontext (*ritual seks*) bekannt sind. Diese Pilgerorte haben wir wiederkehrend an den genannten Tagen besucht, um rituelle Aktivitäten in *full swing* zu beobachten, soziale Kontakte zu vertiefen und – wenn wir längere Zeit vor Ort geblieben sind – einen Eindruck vom Alltagsleben der lokalen Bevölkerung zu gewinnen.

Insofern wir Pilger auf ihrem Weg zu Heiligengräbern begleitet haben und ihnen sowohl ans Meer als auch in die Berge gefolgt sind, haben wir uns an einem methodischen Ansatz orientiert, der in den Sozial- und Kulturwissenschaften als »multi-sited ethnography« (Marcus 1995) bezeichnet wird. Dieser Ansatz ersetzt unserer Auffassung

---

1 Von Zentraljava ist im Rahmen der vorliegenden Studie in geographischer und nicht in administrativer Hinsicht die Rede, d.h. der Sonderbezirk (*Daerah Istimewa*) Yogyakarta wird hier als Teil Zentraljavas mit angesprochen.

nach keine langfristige, stationäre ethnographische Forschung, vermag sie jedoch sinnvoll zu ergänzen, wenn bereits eine gewisse Vertrautheit in linguistischer und kultureller Hinsicht mit der zu untersuchenden Gesellschaft vorausgesetzt werden kann. Eine solche Vertrautheit war in unserem Fall insofern gegeben, als die eingangs genannten Forschungsassistentinnen selbst Mitglieder dieser Gesellschaft sind und der Leiter dieses *Tim Riset* bereits eine langfristige stationäre Forschung auf Bali durchgeführt hatte und auch auf Lombok ethnographisch tätig gewesen war (vgl. Gottowik 2005ff.).

Im Rahmen des angesprochenen Ansatzes haben wir uns der teilnehmenden Beobachtung als klassischer ethnographischer Forschungsmethode bedient. Außerdem wurden von uns neben informellen Gesprächen auch zahlreiche Interviews durchgeführt, zum Beispiel mit *Juru Kunci* (Schlüsselverwalter) und *Kyai* (Islamgelehrte), Ortsvorstehern und Dorfbewohnern, Pilgern und Prostituierten, Geschäftsleuten und Sicherheitskräften. Darüber hinaus haben wir Printmedien im Hinblick auf besondere Ereignisse an den genannten Pilgerorten beobachtet und die mediale Berichterstattung über diese Ereignisse systematisch ausgewertet. Auf der Grundlage dieser Methoden zielt die vorliegende Untersuchung darauf, das Beziehungsgeflecht zwischen Pilgerort, Legende und Ritual aufzudecken und die öffentliche Wahrnehmung von *Ritual seks* auf Java analytisch zu erfassen.

Heterodoxe Ritualpraktiken im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java

Der Pilgerort

Die vorliegende Untersuchung ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass es sich bei Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java um einen lang vernachlässigten Topos kulturwissenschaftlicher Forschung handelt. Maßgebliche Ethnographen, die das Bild von Java geprägt haben, wie z.B. Clifford Geertz mit »The Religion of Java« (1960) und Koentjaraningrat mit »Javanese Culture« (1985), erwähnen Pilgerfahren (*ziarah*) überhaupt nicht (vgl. Quinn 2004) oder gehen auf die Heiligenverehrung nur am Rande ein (vgl. Champert-Loir 2002: 133). Dabei ist davon auszugehen, dass es auf Java und Madura mehrere zehntausend Heiligengräber gibt (vgl. Chambert-Loir 2002: 134) und auf den beiden genannten Inseln mehr als hundert bedeutsame islamische Pilgerorte von der lokalen Bevölkerung unterhalten werden (vgl. Quinn 2008: 64).

»A revival of pilgrimages« (Chambert-Loir 2002: 135) hat dazu geführt, dass die Zahl der Pilger auf Java in den letzten drei Jahrzehnten exponentiell gestiegen ist (vgl. Quinn 2008: 64 und Quinn 2019: 384–387). Dieser Zuwachs gilt nicht nur für Pilgerfahrten zu den Gräbern der *Wali Songo*, den neun Apostel, die der Legende nach den Islam nach Java gebracht haben, sondern auch für Pilgerfahrten an sakrale Orte, an denen *Ritual seks* praktiziert wird. Mittlerweile gehen mehrere Millionen Menschen auf Java regelmäßig auf Pilgerfahrt (vgl. Fox 2002: 161) – und die Tendenz ist weiter steigend.

Aufgrund des unzureichenden Forschungsstandes ist wenig über die Geschichte von Pilgerorten und die Anfänge der Heiligenverehrung auf Java bekannt. Dem bereits zitierten Henri Chambert-Loir zufolge ist die Praxis der Heiligenverehrung mit dem Islam

nach Java gelangt und dort mit der hindu-buddhistischen Tradition, verstorbene Könige zu sakralisieren (*Devaraja*-Kult), synkretistisch verschmolzen. Doch auch die Verehrung von Ahnen (»founding ancestors«) und Schutzgeistern (»guardian spirits«), die schon vor dem Eintreffen globalisierter Religionen auf Java praktiziert wurde, spielt seiner Überzeugung nach in die Praxis der Heiligenverehrung auf Java hinein (vgl. Chambert-Loir 2002: 138, 140).

Ohne sich an Spekulationen über die Genese religiöser Phänomene und die Transformation ritueller Praktiken beteiligen zu wollen, liefert die Hypothese vom synkretistischen Charakter der Heiligenverehrung auf Java einen wichtigen Anhaltspunkt dafür, warum sich gerade in diesem Kontext heterodoxe Ritualpraktiken herausgebildet haben. Darunter werden im Folgenden rituelle Praktiken verstanden, die von der vorherrschenden Lehrmeinung abweichen und innerhalb der islamisch geprägten Gesellschaft Indonesiens als hochgradig umstritten gelten – wie z.B. *Pesugihan dengan Ritual seks*. Diese heterodoxen Praktiken sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, soweit sie auf Java im Kontext von Pilgerfahrten zu beobachten sind, die zu den Gräbern (*makam*) und Gedenkstätten (*petilasan*) sakralisierter Personen (*orang suci*) unternommen werden.

Von zentraler Bedeutung für diese rituellen Praktiken ist die Überzeugung, dass die außergewöhnlichen Eigenschaften und besonderen Kräfte, über die eine sakralisierte Person zu Lebzeiten verfügt hat, sich mit ihrem Tod nicht einfach verflüchtigen, sondern an ihrem Grabmal oder Denkmal erhalten bleiben. Zugleich wird davon ausgegangen, dass es hier möglich ist, der sakralisierten Person in Traum oder Vision zu begegnen oder durch Gebet und Meditation mit ihr in Kontakt zu treten. Beides geschieht im Hinblick darauf, etwas von ihren Eigenschaften und ihrer Kraft in sich aufzunehmen, um das eigene Leben glücklicher und erfolgreicher zu gestalten (vgl. auch Sumiarni et al. 1999: 33 und Fuhrmann 2000: 104).

Auch die drei zentraljavanischen Pilgerorte, die im Fokus der vorliegenden Untersuchung stehen, werden von Pilgern aufgesucht, um am Grab- oder Denkmal einer sakralisierten Person zu opfern und zu beten, d.h. mit ihr in Kontakt zu treten und sie um ihren Segen zu bitten. In allen drei Fällen sind es jedoch nicht einzelne Personen, denen an diesen Pilgerorten gedacht wird, sondern Paare, die zu Lebzeiten als Mann und Frau in inniger Liebe einander verbunden waren. Im Leben dieser Liebespaare haben sich einschneidende Ereignisse zugetragen, die in der kollektiven Imagination auf das Engste mit diesen Pilgerorten in Verbindung gebracht werden: In Parang Kusumo haben sich Ratu Kidul und Panembahan Senopati Hals über Kopf ineinander verliebt, und an den beiden anderen Pilgerorten sind die Liebenden auf tragische Weise für ihre Liebe gestorben. Die Pilger, die die Grab- oder Denkmale dieser Liebespaare besuchen, sind davon überzeugt, mit Opfergabe, Gebet und Meditation in Kontakt mit ihnen treten zu können und mit *Ritual seks* ihre Chancen zu erhören, an den magischen Kräften (*kasekten*) teilzuhaben, über die diese sakralisierten Paare verfügen.

Die Legende

Von den Ereignissen, die sich im Leben der verehrten Heiligen zugetragen haben, berichten die Legenden. Das sind mündlich, teils auch schriftlich tradierte Erzählungen, für die die *Juru Kunci* (Schlüsselverwalter) als Spezialisten gelten (vgl. auch Fox 2002: 161).

Darüber hinaus gibt es Zusammenfassungen dieser Legenden, die als einfache Broschüren für kleines Geld an fast allen größeren Pilgerorten angeboten werden. Für diese Broschüren interessieren sich die meisten Pilger jedoch nur bedingt. Weit größeres Interesse bringen sie der mündlichen Überlieferung entgegen, die flexibel genug ist, um ihre Anliegen aufzugreifen.

Die Lebensgeschichte, von der die mündlich tradierten Erzählungen berichten, sind entscheidend dafür, was die Pilger von einem Heiligen erwarten dürfen, d.h. welche Wünsche an seinem Grab- oder Denkmal für gewöhnlich erfüllt werden (vgl. auch Fuhrmann 2000: 108). Von daher kann es vorkommen, dass sich bestimmte Berufs- und Interessengruppen von bestimmten Heiligen auf besondere Weise angesprochen fühlen. So pilgern zum Beispiel Händler gerne zu Heiligen, von denen bekannt ist, dass sie zu Lebzeiten selbst erfolgreiche Händler waren, in der Hoffnung, im Handel ebenfalls erfolgreich zu sein. Die besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften, die eine sakralisierte Person zu Lebzeiten ausgezeichnet haben, können sich demnach mit dem Segen des Heiligen auf die Pilger übertragen. Im Allgemeinen wird die Energie oder Kraft (*kasekten*), die für die besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften einer Person verantwortlich zeichnet, jedoch als neutral angesehen: Sie kann zum Guten wie zum Schlechten eingesetzt werden (vgl. Anderson 1972: 7–8 und Magnis-Suseno 1981: 153). Von daher können die Pilger auch Gräber von Personen besuchen, die nicht unbedingt ein vorbildliches Leben geführt haben, um von deren Energie und Kraft zu profitieren: »There are even cases in which graves of notorious criminals or greatly loved dancing girls and prostitutes have become sacred *pepunden* [sacred objects], which are not only visited and worshipped by criminals and dancing girls, but also by ordinary people« (Koentjaraningrat 1985: 331; vgl. auch Koentjaraningrat 1985: 431, Fn. 44).[2]

Die verehrte Person muss demnach nicht immer den geltenden Normen und Werten der Gesellschaft entsprochen haben, um über ihren Tod hinaus Verehrung zu finden. Sie muss jedoch durch besondere Eigenschaften (Talent, Vitalität, Charisma) aufgefallen sein, die sie zu einer erfolgreichen Person oder herausragenden Persönlichkeit haben werden lassen – unabhängig von den moralischen Standards, die hinsichtlich ihres Denkens und Handelns gelten. An diese Eigenschaften versuchen die Pilger anzuschließen, und sie sind im Kontext der Heiligenverehrung alle willkommen: »[…] puppeteers, dancers, and thieves all meditate on the specifics of their respective professional needs« (Pemberton 1994: 272).

Diese prinzipielle Offenheit gegenüber Personen mit anderen Norm- und Wertvorstellungen schließt auch Angehörige anderer Kulturen und Konfessionen mit ein. Pilgerorte wie zum Beispiel Parang Kusumo und Gunung Kawi sind multireligiöse Orte, die von ganz unterschiedlichen Pilgern besucht werden: Muslime und Christen, Javaner und Chinesen folgen zumeist verschiedenen Legenden, neigen ihr Haupt jedoch vor demselben Grab- oder Denkmal.[3]

2 Für die komplexe Bedeutung von *Pepunden* bzw. *Punden*, vgl. Geertz 1960: 24, Fußnote.

3 In der Interaktion zwischen den Konfessionen bildet sich die Qualität der interreligiösen Beziehungen ab: Gemeinsamkeiten werden symbolisch betont und rituell erneuert oder Konflikte exemplarisch ausgetragen – ein Mikrokosmos, in dem sich Veränderungen in den sozialen Beziehungen spiegeln und paradigmatisch untersuchen lassen (vgl. Gottowik 2016 und 2019).

Auch wenn die Legenden unterschiedliche Auslegungen erfahren, bleiben sie doch stets handlungsleitend im Hinblick auf die rituelle Praxis. Sie informieren die Pilger nicht nur darüber, was sie von der sakralisierten Person erwarten dürfen, sondern geben auch Hinweise darauf, welche Rituale die Voraussetzung dafür bilden, von ihr erhört zu werden und ihren kraftspendenden Segen zu erhalten.

Das Ritual

Es gibt verschiedene Motive, zu einem Heiligengrab zu pilgern, die auf Java nicht alle die gleiche Akzeptanz seitens der islamischen Gemeinschaft (*umma*) finden (vgl. auch Woodward 1989: 80). Das einzige *uneingeschränkt* akzeptierte Motiv besteht im Grunde darin, sich an den Verstorbenen zu erinnern und im Falle eines *Wali Songo* ihm für seinen Beitrag zur Verbreitung des Islam zu danken. Alle nachfolgend angeführten rituellen Praktiken im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung sind dagegen umstritten und stoßen von Teilen des islamischen Spektrums auf unterschiedliche Grade der Ablehnung, je nachdem um welche Strömung innerhalb des Islam (Orthodoxe, Reformer, Modernisierer etc.) es sich handelt.[4]

Zu diesen umstrittenen Praktiken gehört, dass sich Pilger an den Heiligen mit der Bitte um Fürsprache bei Gott oder einem anderen jenseitigen Wesen wenden, das aufgrund seines höheren Status nicht direkt angesprochen werden kann. Diese Bitte um Fürsprache (Fürbitte), der es nach Überzeugung eines Teils der islamischen Gemeinschaft aufgrund der Unmittelbarkeit Gottes gar nicht bedarf, wird nicht zu Hause an den Heiligen gerichtet. Dafür ist es notwendig, an sein Grab zu pilgern.

Eine solche Pilgerfahrt (*ziarah*) wird auch unternommen, um den Heiligen um Segen (*berkah*) und Kraft (*kasekten*) zu bitten. Diese Kraft, die als »beneficent spiritual power of a magical nature (*sakti* or *kasekten*)« definiert wurde (vgl. Koentjaraningrat 1985: 39), zeichnet eine Person über ihren Tod hinaus aus, und durch persönliche Visitationen des Grabes, insbesondere durch körperlichen Kontakt mit dem Grabstein oder der Grabplatte, versuchen die Pilger, etwas von der genannten Kraft in sich aufzunehmen.[5] Diese kontaktmagischen Anschauungen werden umschrieben mit der Formulierung »*ngalap berkah*« (Jav.) oder »*minta berkah*« (Ind.) im Sinne einer Bitte um kraftspendenden Segen. Diese Bitte kann einhergehen mit Rezitationen aus dem Koran (*ngaji*) oder dem Aufsagen bzw. Wiederholen (*zikir*) der ersten Hälfte des Glaubensbekenntnisses (*shahada*), was stets als verdienstvoll (*pahala*) auch im Hinblick auf ein Leben nach dem Tod angesehen wird (vgl. Lukens-Bull 2005: 32). Doch viele Pilger belassen es dabei, Blütenblätter und Blütenknospen darzubringen (*nyekar*) sowie Weihrauch (*kemenyan*) oder Räucherstäbchen (*dupa*) zu entzünden.

Die stets roten und weißen Blütenblätter stammen zumeist von Rose (*mawar*) und Jasmin (*melati*), die Knospen dagegen vom Kantil-Baum (*magnolia* bzw. *michelia cham-*

4 Die hier angesprochenen Praktiken sind Gegenstand kontroverser Auseinandersetzungen innerhalb der islamischen Gemeinschaft auf Java, die in den folgenden Kapiteln ausführlich erörtert werden.

5 Eine etwas tautologische Definition lautet: »Die Kraft, die *sekti* macht, wird *kasekten* genannt« (Magnis-Suseno 1981: 85).

paca) oder Ylang-Baum (*cananga odorata*). Zusammen mit einem Stück Weihrauch und einem kleinen Geldbetrag werden die Blüten und Knospen in ein zugeschnittenes Bananenblatt eingeschlagen und dem am Grab wartenden *Juru Kunci* überreicht.[6] Dieser nimmt den Geldbetrag als Entlohnung für seine Dienste an sich, wirft das Stück Weihrauch in ein kleines Holzkohlebecken (*anglo*), erkundigt sich nach dem Namen des Pilgers und spricht für ihn ein Gebet. Die Blüten und Knospen aus dem Bananenblatt, die der *Juru Kunci* in den Rauch seines Holzkohlebeckens gehalten hat, damit die Essenz (*sari* oder *intisari*) der Opfergabe zu Gott oder einem anderen höheren Wesen aufsteigen kann, wird der Pilger anschließend großflächig auf das Grab des Heiligen ausbringen. Sollte dabei eine Kantil- oder Kananga-Knospe zum Vorschein kommen, gilt dies als ein Indiz dafür, dass seine Bitte erhört worden ist.

Die Pilger, die ihre Opfergaben entrichtet haben, nehmen im Gegenzug auch etwas vom Pilgerort mit nach Hause: entweder Wasser von der lokalen Quelle, der besondere Eigenschaften nachgesagt werden, oder ein paar Blüten vom Grab des Heiligen. Sollten die Pilger mit ihrem Anliegen erhört worden sein, wird von ihnen erwartet, dass sie an den Pilgerort zurückkehren und zum Dank ein rituelles Mahl (*slametan, kenduri, syukur*) entrichten, zu dem nicht nur der Heilige und die eigene Familie, sondern auch andere Pilger eingeladen werden (vgl. auch Mulder 1983: 261 und Chambert-Loir 2002: 135).

Das hier anklingende Moment der Reziprozität kennzeichnet auch die als *Pesugihan* bezeichneten rituellen Praktiken. Hier wird im Gegenzug zur Verehrung des Heiligen und der Entrichtung von Opfergaben vor allem materieller Wohlstand und ein sorgenfreies Leben erbeten. Diese Bitte um Reichtum ist nicht Ausdruck einer Kommerzialisierung des Glaubens im Sinne einer zunehmend materiellen Einstellung der Pilger, sondern verweist im Anschluss an George Quinn (2008) auf eine lebendige Beziehung zum Heiligen, die Transaktionen zum beiderseitigen Vorteil miteinschließt: »It is not an intrusion, diminution or corruption of devotion, but rather an integral part of it – a material manifestation of the interaction between devotee and God« (Quinn 2008: 75).[7]

Die Interaktion zwischen Pilger und Gott beinhaltet bei *Pesugihan dengan Ritual seks* nicht nur Gebet, Meditation und Opfergaben, sondern – der Name deutet es an – auch sexuelle Handlungen. Die Pilger bringen in der Hoffnung auf unbegrenzte materielle Ressourcen ihre Sexualität im Sinne einer Opfergabe in den rituellen Prozess mit ein. Sie glauben, damit dem Beispiel des Heiligen zu folgen, d.h. sich so zu verhalten, wie er es den Legenden zufolge zu Lebzeiten selbst getan hat oder seinen Anweisungen zu folgen, die mit den Legenden überliefert sind. Zugleich hoffen sie, sich durch gleiche

---

6 Die Blütenpäckchen (*kembang telon*), die vor Ort für kleines Geld angeboten werden, umfassen Blütenblätter und -knospen von drei (*telon*) verschiedenen Blumen (*kembang*): rote und weiße Blütenblätter von Rose und Jasmin sowie Kantil-oder Kananga-Knospen. Als Opfergaben sind sie Ausdruck eines an den lokalen Traditionen ausgerichteten Islam, so dass ihre Verdrängung auf tiefgreifende religiöse Transformationen verweist.

7 Die Bitte um Reichtum steht durchaus im Einklang mit dem Koran, wo es etwa in der 2. Sure (»Die Kuh«), Vers 194, heisst: »Es ist keine Sünde, daß ihr Gewinn von euerm Herrn begehrt« (Koran 1960: 50). Darüber hinaus ist die Bitte um Reichtum in einem Land, in dem es kaum soziale Sicherungssysteme gibt, weitgehend metonymisch zu verstehen: Sie steht für den Wunsch nach einem sorgenfreien Leben in Gesundheit und Glück.

Handlungen dem Heiligen anzugleichen und dadurch ebenfalls außergewöhnliche Kraft und übernatürliche Energie (*kasekten*) zu erhalten.

An diesem Punkt greifen Ort, Legende und Ritual ineinander: Die Legenden berichten von außergewöhnlichen Liebespaaren und geben Zeit und Ort ihrer rituellen Verehrung vor, die nicht nur darauf zielt, sie in ihrer beispielgebenden Bedeutung anzuerkennen, sondern vor allem auch, etwas von ihrer außergewöhnlichen Vitalität und spirituellen Energie in sich aufzunehmen. Insofern kommen im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung islamische und vorislamische Konzepte zum Tragen, die in synkretistischen Anschauungen und heterodoxen Praktiken ihren Ausdruck finden. Diese Verbindung zeigt sich nicht zuletzt an zwei Begriffen, die in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung sind:

Der Segen *Berkah*, um den die Pilger den Heiligen bitten, leitet sich etymologisch vom Arabischen *Baraka* her;[8] die Kraft *Kasekten*, die mit dem Segen des Heiligen oder Kontakt mit seinem Grab auf die Pilger übergeht, dagegen von Sanskrit *Sakti* bzw. *Shakti*.[9] Das Zusammenspiel dieser beiden Begriffe stützt die eingangs angesprochene These, der zufolge es sich bei der Heiligenverehrung auf Java um einen Synkretismus unterschiedlicher Glaubensvorstellungen handelt. Beide Begriffe beziehen sich auf eine Energie oder Kraft, die mit der verstorbenen Person ans Grab gebunden ist oder sich in persönlichen Dingen von ihr erhalten hat. An diese Kraft versuchen die Pilger Anschluss zu finden mit magischen Praktiken, die seit den Tagen von James Frazer und Emile Durkheim als kontaktmagisch und analogiemagisch (bzw. sympathetisch: nachahmend, imitativ oder mimetisch) bezeichnet werden (vgl. Frazer 1989 [1890]: 15ff. und Durkheim (1994 [1912]: 473ff.). Bei *Ritual seks* handelt es sich um eine solche analogiemagische bzw. mimetische Praxis.

8 Clifford Geertz gibt eine Definition von *Baraka*, die hier von Interesse ist, auch wenn sie im Rahmen seiner ethnographischen Forschung in Marokko entwickelt wurde: »Wörtlich bedeutet *baraka* Segen im Sinne einer göttlichen Gnade. Außerdem jedoch bezieht es sich auf ein ganzes Spektrum miteinander verbundener Vorstellungen […]: materieller Wohlstand, physisches Wohlergehen, leibliche Befriedigung, Erfüllung, Glück, Überfluß und magische Kraft« (Geertz 1988: 71). Hinter dieser Auslegung steht Geertz zufolge die Annahme, »daß sich das Heilige in der Welt am unmittelbarsten als eine Begabung – ein Talent und ein Vermögen, eine besondere Fähigkeit – einzelner Menschen manifestiert. Nicht Elektrizität ist das angemessene Analogon, sondern eher (obwohl auch das nicht völlig zufriedenstellt) persönliche Ausstrahlung, Charakterstärke, ethische Intensität [moral vividness]. […] Die Schwierigkeit besteht darin, zu entscheiden, wer […] diese Gabe in welchem Umfang besitzt und wie sich an ihr teilhaben läßt« (Geertz 1988: 72).

9 *Shakti* wird in Sanskrit-Wörterbüchern übersetzt als »Kraft, Macht, Fähigkeit, göttliche Energie, Stärke«. *Shakti* gilt als »die Kraft, die alles Leben ermöglicht und das Universum erhält. Sie ist die grundlegende Schöpferkraft, die sich in ursprünglicher Weise als die die Grundpolarität männlich/weiblich vereinende und neues Leben hervorbringende Sexualkraft zeigt« (Mittwede 1999: 228). – Zum Verhältnis von *Baraka* und *Kasekten* bzw. *Kesakten*, vgl. auch Moosmüller 1989: 133, Fußnote 13 und 134, Fußnote 16.

Was ist das Rituelle an Ritual seks?

In den Gesprächen, die wir mit lokalen Akteuren geführt haben, wurde ein überraschend gender-neutrales Verständnis von *Ritual seks* deutlich. So hat zum Beispiel Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Grabmal des Pangeran Samudro am Gunung Kemukus, die genannten Ritualpraktiken nicht nur in Gesprächen mit uns, sondern auch gegenüber der Presse folgendermaßen charakterisiert: *Ritual seks* ist ihm zufolge »die intime Beziehung eines Pilgers mit einer Person des anderen Geschlechts, die kein legitimer Partner ist« (*Solopos* vom 17. Mai 2014).[10]

Ritual seks ist demnach kein Privileg männlicher Pilger, sondern steht beiden Geschlechtern gleichermaßen offen. Während Pilgerinnen ihren Partner aus einer Vielzahl an Pilgern auswählen können, sind diese häufig auf Prostituierte angewiesen, um überhaupt eine Partnerin zu finden. Dennoch bleibt das Ideal für *Ritual seks* eine intime Verbindung (»hubungan intim«) zwischen zwei Pilgern unterschiedlichen Geschlechts, die nicht miteinander verheiratet sind.

Damit eine solche Verbindung rituell bedeutsam wird, müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein. Zu diesen Voraussetzungen gehört, dass der Sexualakt an einem bestimmen Ort (einem *sakralen* Ort) und zu einer bestimmten Zeit (einer *sakralen* Zeit) vollzogen wird. Beides wird von den Legenden vorgegeben, die einschneidende Ereignisse im Leben außergewöhnlicher Liebespaare nicht nur mit einem bestimmten Ort, sondern auch mit einer bestimmten Zeit in Verbindung bringen. Die Beachtung des rechten Ortes und der geeigneten Zeit ist demnach unabdingbare Voraussetzung dafür, der sexuellen Verbindung eine rituelle Bedeutung zu geben. Hinzu kommen weitere rituelle Handlungen, in die der Sexualakt eher fakultativ eingebunden ist und die von Pilgerort zu Pilgerort variieren können. Zu diesen Handlungen gehören rituelle Reinigung, Opfergabe, Gebet und Meditation am Grab (*makam*) oder Denkmal (*petilasan*) des Heiligen.

Der Sexualakt ist an den drei Pilgerorten, die Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind, unterschiedlich stark in die gerade genannten rituellen Handlungen eingebunden, was sich nicht zuletzt auch darin äußert, dass er nicht an allen Pilgerorten auf die gleiche Weise adressiert wird. Vor allem der Gunung Kemukus ist bekannt für *Ritual seks*, insofern der Sexualakt hier verhältnismäßig stark ritualisiert ist; in Parang Kusumo ist dagegen eher von *Seks bebas* (freier Sex) die Rede, insofern es den Pilgern dort weitgehend freisteht, ihre sexuellen Handlungen in einen rituellen Ablauf einzubinden.[11] Es geht jedoch stets um ein Abkommen mit jenseitigen Mächten auf Gegenseitigkeit, dem zufolge sexuelle Aktivitäten mit Reichtum und Glück vergolten werden – sofern sie die oben genannten Bedingungen erfüllen: Sex an einem sakralen Ort zu einer sakralen Zeit und mit einer Person des anderen Geschlechts, mit der man nicht verheiratet ist.

---

10 Der genannte *Juru Kunci* definiert *Ritual seks* originalsprachlich als »hubungan intim peziarah dengan lawan jenis yang bukan pasangan sah« (*Solopos* vom 17. Mai 2014). Vgl. https://www.solopos.com/prostitusi-gunung-kemukus-ini-asal-mula-penyimpangan-ziarah-dan-praktik-prostitusi-508204 (Zugriff am 14. Mai 2021).

11 Weitere Bezeichnungen für diese rituellen Handlungen sind »ritual ngesek(s)«, »ritual esek-esek«, »ritual hubungan intim«, »ritual hubungan badan«, »ritual persetubuhan«, »ritual syahwat« etc. Sie beziehen sich alle auf die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau als rituelle Handlung in einem sakralen Kontext.

Da *Ritual seks* mit einem Partner vollzogen wird, den die Pilger in der Regel erst vor Ort kennenlernen, zielt der Sexualakt auch nicht darauf, Gefühle zum Ausdruck zu bringen oder Emotionen zu teilen, sondern es geht im rituellen Kontext in erster Linie um seinen körperlichen Vollzug.[12] Von daher kommt jede Person des anderen Geschlechts für *Ritual seks* infrage, zu der keine matrimoniale Beziehung besteht, und dazu gehören auch Prostituierte. Deshalb sind Prostituierte auch nicht als Störvariablen anzusehen, die im Rahmen einer Studie über Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java auszublenden wären, sondern ganz im Gegenteil: Für die Mehrzahl der männlichen Pilger sind sie Bedingung der Möglichkeit, dieses Ritual überhaupt durchführen, d.h. *Ritual seks* praktizieren zu können.

Das angesprochene Phänomen weist nur wenige Gemeinsamkeiten mit der vergleichsweise gut erforschten Tempelprostitution in Südindien auf (vgl. z.B. Singh 1997), auch wenn vielfach der fließende Übergang zwischen »sacred and secular prostitution« (Young 2004: 108) bzw. Tempeldienerin, Tänzerin und Prostituierter hervorgehoben wird (vgl. z.B. Glasenapp 1925: 103, Glasenapp 1928: 10 und Marglin 1985: 18, 90, 95–96).[13] Der wichtigste Unterschied wäre darin zu sehen, dass es sich bei den meisten Prostituierten, die Sex an zentraljavanischen Pilgerorten anbieten, um *Freelancer* handelt, die im Gegensatz zu den *Devadasi* in keiner Weise institutionell an den sakralen Ort gebunden sind, an dem sie ihre Dienstleistungen anbieten. Sie erhalten weder Ausbildung noch Unterkunft oder Verpflegung, und sie sind auch zu keinen Gefälligkeiten gegenüber bestimmten Personen (Priester, König etc.) verpflichtet. Die überwiegende Mehrzahl der Frauen in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus, die Sex anbietet, arbeitet entweder auf eigene Rechnung oder bietet ihn ohne Gegenleistung an – in der Hoffung auf den kraftspendenden Segen (*baraka* bzw. *berkah*) des verehrten Heiligen.

Nicht alle Besucher, die vor Ort eintreffen, kommen aus religiösen Motiven. Pilgerorte wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus verwandeln sich an den rituell bedeutsamen Tagen in einen Jahrmarkt mit zahlreichen Attraktionen: fliegende Händler und mobile Musikgruppen, Heiler und Wahrsager, Imbissbuden und Verkaufsstände aller Art locken die unterschiedlichsten Besucher an, zu denen neben Pilgern und Pilgergruppen auch Familien, Liebespaare und Anwohner aus der näheren Umgebung gehören. Viele Besucher kommen um der profanen Vergnügungen willen, und viele kommen auch nur wegen des Sex, der hier schnell und billig zu haben ist. Insofern ist nicht immer eindeutig zwischen Pilger und Freier zu unterscheiden und mit gewissen Abstrichen auch nicht zwischen Pilgerin und Prostituierter. Die Übergänge sind fließend und lassen sich mit den gängigen Kategorien nur unzureichend erfassen. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass in der Sexualität eine Kraftquelle gesehen wird, und rituelle Akteure, die Anschluss an diese Kraftquelle suchen, nicht mit den im Alltag geltenden Normen und

---

12 Eine Ausnahme bilden hier junge, unverheiratete Paare, die gemeinsam anreisen und den religiös sanktionierten Freiraum nutzen, um ihre Sexualität auszuleben. Ihr Anteil an der Gesamtzahl der Pilger hat in den letzten Jahren zugenommen (vgl. auch Fuhrmann 2000: 339–340) – eine Entwicklung, die in deutlichem Kontrast zur zunehmend sexualfeindlichen Politik der Republik Indonesien steht. Diese Paare tragen nicht nur zur Komplexität des rituellen Geschehens bei, sondern verleihen ihm auch einen subversiven Charakter.

13 Für Tempelprostitution in der Antike und andere Formen von ritualisiertem Sex, vgl. Hartland 1914: 266–289.

Werten zu beurteilen sind. Schließlich eifern sie sakralisierten Liebespaaren nach, von denen die Legenden berichten, dass sie sich auch nicht immer vorbildlich verhalten haben.

Heterodoxe Anschauungen, transgressive Praktiken

Im Zentrum der vorliegenden Studie steht mit *Pesugihan dengan Ritual seks* eine rituelle Praxis, die von vielen Muslimen auf Java als Inbegriff der Heterodoxie wahrgenommen und verurteilt wird. Heterodoxie steht hier für Anschauungen und Praktiken, die etymologisch zwar als andersgläubig, d.h. *hetero-dox*, bezeichnet, semantisch jedoch als irrgläubig und damit als falsch angesehen werden (vgl. Neef 2018: 35–36). Die Grenze zwischen Orthodoxie und Heterodoxie verläuft demnach innerhalb einer Konfession, und im Fall des Islam in Indonesien wird diese Grenze vielfach stärker betont als die Grenze gegenüber anderen Konfessionen, wie die gewalttätigen Übergriffe auf *Ahmadiyah* beispielhaft zeigen. Auch die rituellen Praktiken, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, spalten die Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*). Die ganz überwiegende Mehrheit der Muslime auf Java lehnt *Ritual sek*s kategorisch ab – aber eben nicht alle. Wie sich die Mehrheit gegenüber dieser Minderheit verhält, sagt etwas aus – so die zugrundeliegende Hypothese – über Toleranz, Pluralität und Islam in Indonesien.

Dabei sind die rituellen Aktivitäten, die im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen, nur Beispiele für die vielfältigen heterodoxen Praktiken, die den Islam in Indonesien kennzeichnen. Lokale Pilgerfahrten und die Verehrung von Heiligen gehören für Teile des islamischen Spektrums bereits dazu, ebenso wie der Glaube an die Wirksamkeit von Opfergaben und die Sakralität von Quellwasser. Darüber hinaus ist im Zusammenhang von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung hochgradig umstritten, dass männliche und weibliche Pilger gemeinsam ein Grabmal (*makam*) oder Denkmal (*petilasan*) besuchen, und nicht getrennt nach Geschlechtern, und kritisch hinterfragt wird nicht zuletzt auch, dass sich Frauen beim Betreten eines Grabgebäudes (*cungkup*) nicht unbedingt an die islamische Kleiderordnung halten.

Die angeführten Beispiele verweisen für Teile der islamischen Gemeinschaft auf heterodoxe Anschauungen und Praktiken, während sie für andere Teile zum Kernbestand ihres Glaubens gehören. Damit wird deutlich, dass es sich bei Heterodoxie um einen relationalen Begriff handelt, d.h. was einigen Muslimen als Abweichung von der geoffenbarten Lehre und unerlaubte Neuerung (*bid'ah*) erscheint, steht bei anderen im Zentrum ihrer religiösen Überzeugungen.

Dass die vorliegende Studie angesichts der Vielfalt heterodoxer Anschauungen und Praktiken in Indonesien gerade auf *Ritual seks* abhebt, beruht auf der Prämisse, dass die Dynamik der Veränderung, die vielfach als Islamisierung sowohl des Islam als auch der indonesischen Gesellschaft apostrophiert wird, sich gerade dort am deutlichsten abzeichnet, wo es sich um hochgradig umstrittene Anschauungen und Praktiken handelt. Diese müssten – so die zugrundeliegende Hypothese – bei voranschreitender Islamisierung der indonesischen Gesellschaft als erstes unter Druck geraten und sukzessive verschwinden. Darüber hinaus hat die Entscheidung für *Ritual seks* als Forschungsgegenstand auch damit zu tun, dass diese Praktiken *aktuell* eine kontroverse Debatte in der

indonesischen Öffentlichkeit ausgelöst haben und sich damit die Chance eröffnet, die Auseinandersetzungen um diese umstrittenen rituellen Praktiken sowohl unmittelbar vor Ort als auch in den Medien zu verfolgen.

Dabei handelt es sich bei *Ritual seks*, wie im Verlauf der vorliegenden Studie deutlich wurde, nicht nur um eine *heterodoxe* Praxis, die von weiten Teilen der islamischen Gemeinschaft abgelehnt wird, sondern auch um eine *transgressive* Praxis, da sie gegen Normen verstößt, die kultur- und konfessionsübergreifend in der indonesischen Gesellschaft verankert sind, d.h. von Mitgliedern *aller* Konfessionen in Indonesien geteilt werden. Gleichwohl ist im Rahmen der vorliegenden Studie zumeist von Heterodoxie (und weniger von Transgression) die Rede, da es vorrangig um *innerislamische* Aushandlungen geht, die nicht nur *Ritual seks* zum Thema haben, sondern auch zahlreiche andere heterodoxe Praktiken.

3. Das Heiligtum Puri Cepuri als Ort einer heiligen Hochzeit

Parang Kusumo stand auf der Liste der Pilgerorte, die ich besuchen wollte, ganz oben. Es ging mir darum, mein damaliges Forschungsprojekt über multireligiöse Pilgerorte von Lombok nach Java auszuweiten, und aus Publikationen war mir bekannt, dass es sich bei Parang Kusumo um einen solchen Ort handelt – in diesem Fall um einen Ort, der nicht nur für Muslime, sondern auch für Mitglieder anderer Konfessionen bedeutsam ist. Also fuhren wir Ende Oktober 2014 dorthin.[1]

Tatsächlich treffen wir am Strand von Parang Kusumo auf eine Gruppe ganz in weiß gekleideter balinesischer Pilger, ca. 25 bis 30 Personen, die in drei Tagen über Gunung Bromo, Gunung Lawu und Candi Ceto angereist waren. Einige von ihnen hatten schon Nepal besucht und den Gunung Semeru bestiegen (vier Tage hoch, drei Tage runter), und von überall hatten sie geheiligtes Wasser (*tirtha*) mitgebracht, um es hier mit Wasser des indischen Ozeans rituell zu vermählen. Sie kündigten an, noch heute Nacht einen Wasserbüffel und eine Ziege opfern zu wollen, sobald ein Priester (*Pedanda*) aus dem nahegelegenen Bezirk Klaten eingetroffen sei. Denn nur ein solcher Priester kann sicherstellen, dass diese Opfergaben von Ratu Kidul, der Göttin des indischen Ozeans, auch angenommen werden. Doch der *Pedanda* ließ auf sich warten …

Als sich der Kreis neugieriger Zuschauer aufzulösen beginnt, der sich um die balinesischen Pilger gebildet hatte, geht auch unsere Geduld zu Ende. Wir verabschieden uns knapp, und vorbei an Händlern und Heilern (*dukun*), die an improvisierten Verkaufsständen Textilien, Werkzeuge, Halbedelsteine und Wunderheilmittel feilbieten, gehen wir zur Puri Cepuri zurück, dem zentralen Heiligtum in Parang Kusumo. Dort hat sich mit Einbruch der Dunkelheit die Szenerie dramatisch verändert. Rund um das Heiligtum haben sich Frauen postiert, der Minirock etwas zu knapp, die Jeans ein wenig zu eng, die uns mit herausfordernden Blicken begegnen. Andere Frauen halten ihren Blick auf das erleuchtete Display ihres Handys gerichtet aus einer Mischung aus aufgesetzter Gleichgültigkeit und dem sicheren Wissen, dass der Lichtschein ihre geschminkten Gesichter

1 Zu diesem Zeitpunkt bestand das *Tim Riset* aus Odit Budiawan und dem Autor dieser Studie.

vorteilhaft zur Geltung bringt. Wir sind überrascht, an diesem heiligen Ort Prostituierte anzutreffen.[2]

In der angrenzenden Moschee hat derweil das Abendgebet (*shalat al isha*) begonnen, und einzelne Gläubige, die sich verspätet haben, eilen an den Prostituierten vorbei, ohne den geringsten Anstoß an ihrer Gegenwart zu nehmen. Andere Gläubige haben sich um die beiden Sakralsteine in der Puri Cepuri versammelt, um Blüten und Knospen zu Ehren von Ratu Kidul darauf auszubreiten und sich anschließend in Gebet und Meditation zu versenken.

Da heute ein rituell bedeutsamer Tag im Monat *Suro* ist, hat der *Kraton* in Yogyakarta ein Gamelan-Orchester von wahrhaft höfischen Ausmaßen entsandt. Die festlich gekleideten Musiker hocken mit ihren Instrumenten in einem offenen Pavillon, der unmittelbar an Moschee und Heiligtum grenzt, und warten geduldig, während der *Dalang* damit beschäftigt ist, seine Figuren für das Schattenspiel hinter der bereits aufgespannten Leinwand zu arrangieren.

Was sich in dieser Nacht vor unseren Augen abspielt, ist ein Jahrmarkt unterschiedlicher Religionen, Waren und Dienstleistungen. Zu diesem Jahrmarkt gehören nicht nur Muslime und Hindus, Händler und Heiler, sondern auch Prostituierte und Transvestiten, die den Sakralplatz zwischen Puri Cepuri und Darus Salam-Moschee in einen großen Kontakthof verwandeln. Hinzu kommen NGO-Mitarbeiter, die kostenlos Kondome verteilen und HIV-Schnelltests anbieten sowie ein betrunkener Engländer, der sich uns mit »Do you understand what‘s going on here?« in den Weg stellt und dann unsicheren Schritts weiterzieht.

So ungefähr präsentierte sich uns an diesem Abend die Szenerie in Parang Kusumo, und auch wenn diese Komplettbesetzung incl. *Dukun* und *Dalang* in der Woche, die wir anschließend vor Ort verbrachten, nicht wieder erreicht wurde – an diesem Abend offenbarte dieser Pilgerort eine Vielfalt und Widersprüchlichkeit, die uns sofort in den Bann schlug.

Die Frage des Engländers hätten wir übrigens verneinen müssen. Doch wir wollten verstehen, was sich vor unseren Augen abgespielt hatte, und so lag es nahe, sich zunächst mit der Legende vertraut zu machen, die mit Parang Kusumo, Puri Cepuri und Ratu Kidul in Verbindung steht.

---

2 In der vorliegenden Untersuchung ist von Prostituierten und nicht von kommerziellen Sexarbeiterinnen (*Perempuan Pekerja Seks Komersial/PSK*) die Rede, da die zuletzt genannte Formulierung eine moralisch indifferente Haltung gegenüber sexuellen Dienstleistungen suggeriert, die weder von der javanischen Gesellschaft noch von den betreffenden Frauen geteilt wird. Von daher scheint der Begriff Prostituierte, obwohl sicherlich auch nicht unproblematisch, weit eher geeignet, die negativen Konnotationen aufzugreifen, mit denen kommerzielle Sexarbeiterinnen und ihre Dienstleistungen belegt sind.

3.1 Die Legende von Ratu Kidul und Panembahan Senopati

Historischer Kontext der Legende

Die Legende, die mit dem Heiligtum Puri Cepuri in Verbindung gebracht wird, ist angesiedelt in der Zeit des Niedergangs des hindu-buddhistischen Großreiches Majapahit und dem Aufkommen einer Vielzahl miteinander konkurrierender islamischer Kleinstaaten. Als eines der ersten dieser Kleinstaaten konnte sich das Sultanat von Demak an der javanischen Nordküste etablieren. Es gilt als Nachfolger des auseinanderbrechenden hindu-buddhistischen Großreichs, insofern der erste Sultan von Demak, Raden Patah (1455–1518), ein Sohn des letzten Majapahit-Herrschers, Brawijaya V (1413–1478), war. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sieht sich Demak jedoch wachsender Konkurrenz seitens der beiden im Innern von Zentraljava gelegenen Königreiche Pajang und Mataram ausgesetzt. Schließlich gelingt es Mataram, das angrenzende Pajang zu schlagen und Demak zu erobern und seinen Einflussbereich von Zentral- nach Ostjava auszuweiten (vgl. Ricklefs 1993: 36–48).

Den Aufstieg von Mataram (1586–1755) zur führenden und bald weite Teile von Java beherrschenden Großmacht erzählt die Legende von Ratu Kidul und Panembahan Senopati (r. 1584–1601). Diese Legende ist u.a. im *Babad Tanah Jawi* festgehalten, der offiziellen Chronik der Mataram-Dynastie, gehört jedoch auch zur mündlich tradierten Überlieferung auf Java. Es gibt zahlreiche Versionen dieser Legende, die an dieser Stelle allerdings nur insoweit interessieren, als sich die Pilger in Parang Kusumo auf sie beziehen, um ihre heterodoxen Ritualpraktiken an der Puri Cepuri zu legitimieren.

Die mündliche Überlieferung

Als Spezialisten für die mündliche Überlieferung im Kontext islamischer Heiligenverehrung auf Java gelten die *Juru Kunci*, die an der Puri Cepuri zugleich Bedienstete (*Abd di dalem* bzw. *Abdalem*) des *Kraton* in Yogyakarta sind. Sie bekleiden ein Ehrenamt, das zumeist vom Vater auf den Sohn vererbt wird und mit dem auch das legendarische Wissen von einer Generation auf die nächste übergeht. Dennoch erweist sich gerade die mündliche Überlieferung als flexibel genug, um auf veränderte Interessen und Bedürfnisse der Pilger einzugehen und damit relevant im Hinblick auf aktuelle gesellschaftliche Diskurse zu bleiben.

Die nachfolgende Legende hat uns der 72-jährige *Bekel enom* Surakso Hendratno, leitender *Juru Kunci* an der Puri Cepuri erzählt.[3] Dieser Legende zufolge fuhr einst Sutowijoyo, der spätere Senopati, mit seinem Vater auf einem Schiff den Fluss Opak hinunter. An der Stelle, an der der Fluss ins Meer mündet, steigen die beiden aus, um zu beten und

3 Interview am 10. November 2014; Pak Surakso ist Vorsitzender (*Ketua*) der insgesamt rund 25 *Juru Kunci*, die in drei Gruppen aufgeteilt nicht nur die Puri Cepuri, sondern auch die nahen Pilgerorte Makam Syekh Maulana Maghribi und Makam Syekh Bela-Belu in wöchentlicher Rotation betreuen. Es sind sogenannte *Abd di Dalem* (wörtlich: Sklaven oder Diener im Inneren [der Macht]), und ihr Amt ist traditionell nicht nur ehrenamtlich, sondern auch unentgeltlich. Erst seit wenigen Jahren erhält Pak Surakso monatlich Rp. 33.000,- vom Sultan in Yogyakarta für seine Tätigkeit – eine symbolische Entlohnung, die in etwa dem Gegenwert von zwei Päckchen Zigaretten entspricht.

zu meditieren. Durch die Kraft ihrer Meditation verdunkelt sich der Himmel und das Wasser des Ozeans beginnt zu kochen (»bertapa sampai laut direbus«). Davon aufgeschreckt, befiehlt Ratu Kidul, Herrscherin über das Südmeer, einer ihrer Untergebenen, der schlangenförmigen Nyai Blorong, nachzuschauen, was da los ist. Als Nyai Blorong nach einer Weile ins Unterwasserkönigreich (»kerajaan segara laut«) zurückkehrt, berichtet sie von den beiden Männern, die am Strand meditieren.[4] Daraufhin begibt sich Ratu Kidul selbst dorthin, um die Männer zur Rede zu stellen. Sie entdeckt Senopati, der auf einem großen Stein sitzend meditiert, setzt sich selbst auf einen kleineren Stein und fragt ihn, was er will (»Perlu apa?«). Ihre gesamte Gefolgschaft (»anak buah«) sei bereits durch die Kraft seiner Meditation erkrankt, mit der er den Himmel verdunkelt und das Meer aufgewühlt habe. Daraufhin antwortet Senopati, dass er gekommen sei, sie um Hilfe zu bitten. Er wolle ein neues Königreich errichten. Dafür sei es notwendig, den Urwald zu roden, um Kota Gede als neue Hauptstadt erbauen zu können, was ihm jedoch nicht gelingen will. Die von ihm eingesetzten Truppen (»pasukan«) würden krank oder stürben. Er benötige ihre Hilfe, um König von Mataram zu werden.

Ratu Kidul erklärt sich bereit, ihn zum König zu machen, stellt jedoch eine Bedingung: Er müsse sie heiraten, und nicht nur er, sondern auch seine Kinder und Kindeskinder auf dem Thron bis in alle Ewigkeit (»sampai sekarang«).

Panembahan Senopati hat diese Bedingung bekanntlich akzeptiert, und mit Hilfe von Ratu Kidul ist es ihm nicht nur gelungen, die Mataram-Dynastie zu begründen und den ersten *Kraton* dieser Dynastie in Kota Gede zu errichten, sondern auch den Grundstein für ihren Aufstieg zur führenden Macht auf Java zu legen. In Erinnerung an die uranfängliche Begegnung zwischen Panembahan Senopati und Ratu Kidul wurde um den großen und den kleinen Stein, auf denen die beiden einst Platz genommen hatten, als sie ihre Vereinbarung trafen, das Heiligtum Puri Cepuri errichtet, das seit den 1990er Jahren von einer wachsenden Zahl von Pilgern besucht wird.

Dem *Juru Kunci* zufolge ist Ratu Kidul eine Tochter von König Prabu Siliwangi, dem sagenumwobenen Herrscher über Pajajaran, einem hindu-buddhistischen Königreich in Westjava (Sunda). Ihr ursprünglicher Name ist Roro Sawidhi, und sie wird wegen ihrer außergewöhnlichen Schönheit bewundert. Sehr zum Bedauern ihres Vaters weigert sie sich nicht nur, einen ihrer vielen Verehrer zu heiraten, sondern besteht auch darauf, für immer leben zu wollen, d.h. Macht über Leben und Tod zu erlangen. Daraufhin verbannt sie ihr Vater aus seinem Reich, und auf der Suche nach einem Ort, an dem sie bleiben könnte, gelangt sie an den Strand, wo der Opak-Fluss in den indischen Ozean mündet. Dort meditiert sie, bis sie völlig abgemagert ist und eine Göttin auf sie aufmerksam wird. Auf die Frage, was sie denn mit ihrer Meditation (»tapa«) erreichen wolle, antwortet Roro Sawidhi: »Ich möchte unsterblich werden!« (»Mau hidup selamanya!«).

4 Ratu Kidul lebt zusammen mit zwei weiblichen Geistwesen in einem Palast am Grunde des Südmeeres, und zwar mit Nyai Roro Kidul und der genannten Nyai Blorong. Die beiden Geistwesen gelten entweder als Ministerinnen in ihrem Unterwasserkönigreich oder als unterschiedliche Inkarnationen von Ratu Kidul, oder auch als ihre Töchter. Die Identitäten gehen ineinander über, was auf eine Fusion verschiedener lokaler Traditionen verweist (vgl. Wessing 1997b: 337, Fn. 3 und 10, Schlehe 1998: 101–105 und Wessing 2007: 534).

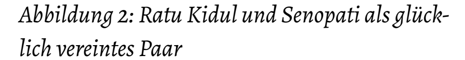


Abbildung 1: Ratu Kidul taucht aus ihrem Königreich am Grunde des Südmeeres auf.



Quelle © Volker Gottowik 2015

Abbildung 2: Ratu Kidul und Senopati als glücklich vereintes Paar



Quelle © Internet: https://paragram.id/berita/mencengangkan-peneliti-lipi-temukan-kesesuaian-antara-kisah-cinta-nyi-roro-kidul-dengan-jejak-tsunami-purba-26285 (Zugriff am 16. Mai 2023)

Die Göttin, die dieses Ansinnen missbilligt (»tidak boleh«), verwandelt Roro Sawidhi in einen »roh halus«, in ein edles Geistwesen mit dem Namen Ratu Kidul und errichtet ein Königreich in den Tiefen des indischen Ozeans für sie. Seither verfügt Ratu Kidul nicht nur über einen eigenen Hofstaat mit Ministern (*patih*) und Bediensteten (*dayang*), sondern gebietet auch über alle anderen Geistwesen (»spirits, nymphs and ghosts«) auf Java.

Der *Juru Kunci*, der uns diese Legende erzählt, kommt auch auf die populären Vorstellungen (»percayaan popular«) zu sprechen, die von der intimen Beziehung (»Heirat«) zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati abgeleitet werden. Diesen Vorstellungen zufolge ist Sex am Strand von Parang Kusumo keine Sünde (»bukan dosa«), sondern förderlich hinsichtlich der Einlösung der eigentlichen Ziele, die mit der Pilgerschaft verbunden werden (»sex baik untuk maksud ziarah«). Die Pilger hoffen darauf, mit Sexualkontakten sowie Opfergaben, Meditation und Gebet die Göttin des Südmeeres dazu bewegen zu können, ihnen vor dem inneren Auge oder im Schlaf zu erscheinen, um sie dann – wie einst Panembahan Senopati – um Hilfe zu bitten.

Der *Juru Kunci* lehnt diese populären Vorstellungen ab. Er betont, dass Sex am Strand von Parang Kusumo keineswegs zu den legitimen Formen der rituellen Verehrung von Ratu Kidul zähle. Die Beziehung zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati kön-

ne auch nicht als Vorbild für ein solches Verhalten dienen, da sie rein spiritueller Natur gewesen sei (»hanya dalem batin«). Auch sei aus ihrer Beziehung kein Kind erwachsen, was als Gegenbeweis angeführt werden könnte. Bei Raden Rangga, auf den in diesem Zusammenhang gerne verwiesen wird, handele es sich lediglich um ein Adoptivkind, das Ratu Kidul auf Vermittlung von Senopati angenommen habe.

Der mündlichen Überlieferung zufolge verhilft Ratu Kidul nicht nur Panembahan Senopati zur Macht, sondern einer ganzen Dynastie zu Amt und Würden. Ihre Unterstützung hatte Ratu Kidul jedoch an die Bedingung geknüpft, dass nicht nur Senopati, sondern auch alle seine Nachfolger auf dem Thron den Bund der Ehe mit ihr schließen. Während die Pilger in Parang Kusumo und weite Teile der lokalen Bevölkerung diese Vereinbarung wortwörtlich nehmen – Geschichten von nächtlichen Rendezvous von Ratu Kidul mit den Herrschern der Mataram-Dynastie sind ausgesprochen populär –, stellt der *Kraton* in Person von Hamengku Buwono X diese Verbindung mittlerweile in Abrede.

Es ist offenkundig, dass eine sexuelle Beziehung zwischen einem zeitgenössischen Repräsentanten des Staates und einem vorislamischen Geistwesen im Widerspruch zu einem modernen und aufgeklärten Verständnis von Politik und Religion stünde. Der *Juru Kunci* bringt diese Haltung als Bediensteter des *Kraton* zum Ausdruck, wenn er die Heirat zwischen Ratu Kidul und den Mataram-Herrschern metaphorisch auslegt und ihre Beziehung als rein spirituell bezeichnet. Insofern ist hier eine Neubewertung der Beziehung zwischen dem Sultan von Yogyakarta und Ratu Kidul zu beobachten, die auf eine Entsexualisierung eben dieser Beziehung hinausläuft (vgl. auch Schlehe 1998: 97, 120). Diese Neubewertung steht jedoch ganz offenkundig im Widerspruch zur schriftlichen Überlieferung.

Die schriftliche Überlieferung

Hinsichtlich der Frage, was sich denn tatsächlich zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati zugetragen hat, können neben der mündlichen Überlieferung auch schriftliche Quellen konsultiert werden.[5] Hier sind vor allem zwei Quellen hervorzuheben, die beispielhaft für die schriftliche Tradition stehen: das *Babad Tanah Jawi* und das *Babad Sultan Agung*.[6]

5 Die Legende von Ratu Kidul gehört zum Allgemeinwissen auf Java, und schon Kindern wird sie in Wort und Schrift nahegebracht (vgl. z.B. Soemanto 1995). Gleichwohl sind die schriftlichen Quellen für die Verbreitung dieser Legende von nachgeordneter Bedeutung. Das gilt sowohl für die Primär-Quellen als auch für die populären Bearbeitungen des Stoffes, die als preiswerte Broschüren aufgelegt und breitgestreut angeboten werden. Viel wichtiger als die schriftliche Tradition sind mündliche Überlieferung, Volkstheater (*Ketoprak*) sowie Kino- und Fernsehfilme. So hat zum Beispiel Robert Wessing (2007: 543, 547–548) mehr als zwei Dutzend Filme aufgelistet, die sich thematisch auf diese Legende beziehen. Dass neue Bildmedien (Fernsehen, Film, Internet) ein anderes Bild der Göttin des Südmeeres zeichnen, veranschaulicht Karen Strassler (2014).

6 Die schriftlichen Quellen verweisen nicht auf Parang Kusumo als Ort der Begegnung zwischen Panembahan Senopati und Ratu Kidul, sondern auf das nahegelegene Parang Tritis. Der Grund dürfte darin zu sehen sein, dass Parang Kusumo zur Zeit der Abfassung dieser Quellen kaum mehr war als ein unbedeutender Strand westlich von Parang Tritis. Erst mit der Errichtung der Puri Cepuri und einem wachsenden Zulauf von Pilgern entstand hier die als Parang Kusumo bekannte Gemeinde.

Das *Babad Tanah Jawi* ist die älteste schriftliche Quelle, die die Begegnung zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati am Strand von Parang Kusumo aufgreift. Es handelt sich um die offizielle Chronik des zentraljavanischen Mataram-Reiches, die genealogisch mit dem Propheten Adam beginnt und mit dem Zusammenbruch dieses Reiches in der Mitte des 18. Jahrhunderts endet. Diese Hofchronik umfasst eine große Anzahl von Manuskripten auf Javanisch, die immer wieder neu arrangiert, erweitert und überarbeitet wurde, um sie den Interessen der jeweiligen Herrscher anzupassen. Von daher existieren mehrere Versionen. Im Folgenden beziehe ich mich auf die Version des *Babad Tanah Jawi*, die von W. L. Olthof 1941 herausgegeben und 2017 von Penerbit Narasi, Yogyakarta, erneut aufgelegt wurde (nachfolgend zitiert als *BTJ* 2017).

Dieser Version zufolge wird Ratu Kidul aufgeschreckt, als ein Sturm im Meer (»huru-hara di samudra«) ihren Unterwasserpalast zu zerstören droht. Um herauszufinden, wer diese Naturgewalten entfesselt hat, eilt sie an den Strand. Dort trifft sie auf Panembahan Senopati, der sich mit einer Bitte an Allah gewandt hat (»memohon kepada Allah«). Ratu Kidul fleht ihn an, gnädig mit ihr zu sein (»›kasihanilah saya‹«) und versichert ihm, dass seine an Allah gerichtete Bitte bereits erhört worden sei (»›permohonan kepada Allah sudah terkabul‹«). Nicht nur er, sondern auch alle seine Nachkommen würden König von Mataram werden (vgl. *BTJ* 2017: 96–97).[7] Zudem stünden alle guten und bösen Geister (»jin, setan, peri-perayangan«) auf Java unter seiner Macht (»dalam kuasa Paduka«). Als Panembahan Senopati diese Worte vernimmt, ist er hoch erfreut und beruhigt die von ihm entfesselten Naturgewalten (vgl. *BTJ* 2017: 97).

Die weitere Entwicklung der Ereignisse beschreibt der Erzähler nicht ohne eine gewisse Pikanterie folgendermaßen: Nach ihrer Unterredung mit Panembahan Senopati schickt sich Ratu Kidul an, mit verführerischen Bewegungen (»dengan gerakan menggoda«) in ihr Unterwasserreich zurückzukehren. Panembahan Senopati verliebt sich sogleich in sie und folgt ihr über das Wasser schreitend, als ginge er über Land (vgl. *BTJ* 2017: 97).[8]

Im Unterwasserpalast angekommen, zeigt sich Panembahan Senopati überwältigt von der Pracht der Gebäude und Gärten, und er bittet Ratu Kidul, ihm auch ihren Schlafplatz zu zeigen (»›Ni mas, saya ingin sekali melihat tempat tidurmu […]‹«). Ratu Kidul fordert ihn auf, ihr zu folgen und nicht schüchtern zu sein (»›Marilah, tidak usah malu-malu […]‹«). In ihrem Schlafgemach angekommen, räumt er ein, noch nie in seinem Leben etwas so Schönes gesehen zu haben (»›Selama hidupku belum pernah melihat hiasan seperti itu.‹«). Nur einen einzigen Mangel glaubt er feststellen zu können (»Tetapi ada kurangnya, hanya satu.«). In ihrem Reich gäbe es keinen Mann (»›Sayangnya tak ada orang laki-laki‹«; *BTJ* 2017: 97).

Ratu Kidul versichert ihm, dass es für sie besser sei, alleine bzw. unverheiratet zu bleiben und nur Prinzessin statt Königin zu sein. Sie wolle auf keinen Fall jemanden an ihrer Seite, der ihr Befehle erteilt (vgl. *BTJ* 2017: 97).[9] Daraufhin bittet Panembahan Se-

7 »›Paduka dan anak-cucu akan menjadi raja di Mataram menguasai seluruh Jawa tanpa tanding‹« (*BTJ* 2017: 96–97).

8 »Senopati sangat kasmaran padanya, lalu mengikuti berjalan di atas air seperti di darat« (*BTJ 2017: 97).*

9 »Biarlah sendirian, jadi ratu putri saja. Semau-maunya tak ada yang memerintah« (*BTJ* 2017: 97).

nopati sie lächelnd, ihm Medizin zu geben, da ihre Schönheit ihn gerade um den Verstand bringen würde. Ratu Kidul entgegnet, dass sie keine Heilerin sei (»saya bukan seorang dukun«) und ihm deshalb keine Medizin verabreichen könne. Von dieser Antwort ermutigt, nimmt Panembahan Senopati sie in die Arme, und was dann passiert, fasst der Erzähler so zusammen: »Panembahan Senopati blieb drei Tage und drei Nächte im Südmeer, in denen er Ratu Kidul unablässig liebkoste« (*BTJ* 2017: 98).[10]

Während ihrer gemeinsamen Zeit am Grunde des Südmeeres frönen die beiden nicht nur der Liebe, sondern Panembahan Senopati wird von Ratu Kidul auch in der Kunst des Regierens unterwiesen. Für seine zukünftigen Aufgaben sagt sie ihm noch die Unterstützung ihres Geisterheeres zu, bevor er erneut über das Wasser schreitend nach Parang Kusumo bzw. Parang Tritis zurückkehrt. Dort trifft er auf Sunan Kalijaga, einen der neun Apostel (*Wali Songo*), die der Legende nach den Islam nach Java gebracht haben. Panembahan Senopati wird von ihm ermahnt, nicht arrogant zu werden, sondern gottesfürchtig zu bleiben, auch wenn ihm jetzt magisch-spirituelle Kräfte zur Verfügung stehen (vgl. *BTJ* 2017: 98).

Im *Babad Tanah Jawi* ist noch an einer zweiten Stelle von Ratu Kidul die Rede, und zwar an der Seite von Sultan Agung (r. 1613–1645), dem Enkel von Panembahan Senopati, der mit ihrer Unterstützung das Königreich Mataram endgültig zur führenden Macht auf Java ausbauen wird. Von Sultan Agung heißt es, dass er über zwei Paläste (*kraton*) verfüge, einen in Kota Karta und einen weiteren im Südmeer, da er Ratu Kidul zur Frau genommen habe (vgl. *BTJ* 2017: 173).[11] In diesem Palast würde er manchmal übernachten, und wenn er dort einen Empfang gibt, kommen alle Geistwesen, doch nur er könne sie sehen. Abschließend wird noch einmal betont, dass Sultan Agung nicht nur ein im höchsten Maße heiliger, sondern auch mächtiger König sei (vgl. *BTJ* 2017: 173).[12]

Das *Babad Tanah Jawi* bestätigt demnach eine sexuelle Beziehung von Ratu Kidul sowohl mit Panembahan Senopati als auch mit Sultan Agung. Beide Repräsentanten der Mataram-Dynastie steigen zu mächtigen Potentaten ihrer Zeit auf – nicht zuletzt aufgrund der Unterstützung, die sie seitens Ratu Kidul und ihres Geisterheers erfahren. Dieses Geisterheer steht symbolisch für magisch-spirituelle Kräfte (Jav.: *kasekten;* Ind.: *kesaktian*), die den Mataram-Herrschern aufgrund ihrer sexuellen Beziehung zu Ratu Kidul zur Verfügung stehen. Erst aus dieser Beziehung heraus gelangen sie zu Amt und Würden und damit zur Macht, die sie nicht zuletzt auch Allah verdanken.

Die zweite schriftliche Quelle, die das Verhältnis zwischen Ratu Kidul und den Herrschern der Mataram-Dynastie thematisiert, ist das *Babad Sultan Agung*. Diese Chronik ist ganz auf Leben und Werk von Sultan Agung ausgerichtet und in verschiedenen Versionen erhalten, die bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückreichen. Im Folgenden beziehe ich mich auf das *Babad Sultan Agung*, das von der *Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta* herausgegeben und 1980 neu aufgelegt wurde (nachfolgend zitiert als *BSA* 1980).

10 »Panembahan Senopati tiga hari tiga malam tinggal di Laut Kidul, selalu berkasih-kasihan dengan Ratu Kidul « (*BTJ* 2017: 98).

11 »Sebab Rara Kidul sudah dipersunting oleh Kanjeng Sultan« (*BTJ* 2017: 173).

12 »Sultan Mataram itu adalah seorang raja yang sakti mandraguna serta berkuasa« (*BTJ* 2017: 173).

Die genannte Quelle kommt auf den insgesamt 176 Seiten, die sie in der indonesischen Übersetzung umfasst, immer wieder auf Kanjeng Ratu Kidul zu sprechen, die verschiedentlich auch Kanjeng Ratu Kencana oder Kanjeng Ratu Ayu genannt wird. Im Wesentlichen sind es jedoch drei Episoden, die in Bezug auf das Verhältnis zwischen Ratu Kidul und Sultan Agung aufschlussreich sind.

Beide Protagonisten verkehren dieser historischen Quelle zufolge frei miteinander: Ratu Kidul besucht Sultan Agung im *Kraton* von Kerta bzw. Imogiri, wenn sie von ihm gerufen wird, und Sultan Agung besucht Ratu Kidul in ihrem Unterwasserpalast, wann immer sich eine Gelegenheit dazu bietet. In deutlicher Anlehnung an das *Babad Tanah Jawi* ist an einer Stelle davon die Rede, dass Sultan Agung und Ratu Kidul drei Tage und drei Nächte in ihrem Palast am Grunde des Südmeeres verbringen, um sich ganz den Freuden der Liebe hinzugeben.[13] Wenn die Liebenden nicht zusammen sein können, ist viel von Sehnsucht (»rasa rindunya«) die Rede, die sie für einander empfinden. Die Leidenschaft des Sultans (»nafsu asmaranya«) wird mit der Schönheit von Ratu Kidul erklärt, die zu beschreiben, Papier und Tinte der ganzen Welt nicht ausreichten (*BSA* 1980: 164).[14] Wann immer sich die beiden begegnen, werden Zärtlichkeiten ausgetauscht (»diciumi buah dadanya«), und Sultan Agung preist wiederholt die Schönheit (»kecantikan«), Stärke (»kelebihan«) und Güte (»kebaikan hati«) seiner Geliebten.

Eines Tages wird Sultan Agung im Traum angewiesen, sich in den Besitz eines schutzbringenden Mantras (»pusaka aji Sindung«) zu bringen, über das der am Gunung Dieng residierende Arjuna (»Kakek Arjuna«) verfügt.[15] Daraufhin beauftragt Sultan Agung seinen General (*Tumenggung*) Wiraguna, an den Dieng zu reisen und Arjuna um das genannte Mantra zu bitten.[16] Wiraguna bricht sofort auf und trifft vor Ort zunächst auf Semar (»Lurah Semar«)[17] und dann auf Arjuna. Er trägt sein Anliegen vor und erfährt, dass Arjuna sehr wohl bereit sei, Sultan Agung das begehrte Mantra zu lehren, doch nur ihm persönlich und nicht Wiraguna als Mittelsmann, da größte Gefahr (»bahayanya lebih besar«) damit verbunden sei.[18]

---

13 »[…] selama tiga hari tiga malam mereka berdua terus-menerus berkasih-kasihan« (*BSA* 1980: 164).

14 »Tidak berlebihanlah jika dikatakan bahwa kertas dan tinta seluruh dunia tidak akan mencukupi untuk menuliskan kecantikannya« (*BSA* 1980: 164).

15 Arjuna gilt als die wichtigste Heldengestalt des Mahabharata-Epos. Er steht hier stellvertretend für die hinduistische Tradition auf Java, als deren rechtmäßiger Erbe Sultan Agung mit den wiedergegebenen Verwandtschaftstermini vorgestellt wird. Diesen Termini zufolge stehen Arjuna und Sultan Agung in einem Verhältnis, das dem zwischen Großvater und Enkel entspricht. Dass Arjuna am Dieng residiert, macht insofern Sinn, als in der genannten Region einige der ältesten hinduistischen Tempelanlagen Javas stehen.

16 Der hier genannte Tumenggung Wiraguna spielt auch eine zentrale Rolle in der Legende von Roro Mendut und Pronocitro, die im Mittelpunkt des nächsten Teils der vorliegenden Untersuchung steht.

17 Semar tritt hier in seiner Paraderolle als »chief *danjang*« auf, insofern er als die älteste und wichtigste Wächterfigur (»guardian spirit«) auf Java gilt (vgl. Geertz 1960: 23).

18 Von der Reise Wiragunas an den Dieng erfahren auch die Pendawas, die in Person von Krishna nicht ohne Neid einräumen, dass Mataram als islamischer Staat (»Negara Islam Mataram«) im Begriff sei, sowohl das klassische Zeitalter (»Ajisaka jaman dahulu«) als auch die buddhistische Ära auf Java (»jaman agama Buddha«) an Größe zu übertreffen (vgl. *BSA* 1980: 35.

Um in den Besitz des schutzbringenden Mantras zu gelangen, beauftragt Sultan Agung schließlich Ratu Kidul damit, seinen »Großvater« Arjuna am Gunung Dieng abzuholen (»›Jemputlah kakekmu di Dieng.‹«). Die Göttin des Südmeers bricht umgehend auf, trifft Arjuna am Dieng und führt ihn nach Mataram, wo er schließlich, wie er selbst sagt, »meinem Enkel Sultan Agung« (»cucuku Sultan Agung«) das gewünschte Mantra lehrt. Damit hat Ratu Kidul ihren Auftrag erfüllt und kann in ihr Unterwasserreich zurückkehren (vgl. *BSA* 1980: 32–37).

Einer anderen Episode zufolge, von der das *Babad Sultan Agung* berichtet, wird eines Tages Imogiri, seinerzeit Hauptstadt des Mataram-Reiches, von einer Schlangenplage heimgesucht, die viele Menschen das Leben kostet. Sultan Agung bittet Gott (»memohon kepada Tuhan«), die Schlangen zu vertreiben, und lädt zugleich Ratu Kidul zu sich ein, ihm bei der Bekämpfung der Plage zu helfen. Ratu Kidul ist sofort bereit dazu und zieht eine historische Parallele: So wie sie einst Panembahan Senopati im Krieg gegen Pajang unterstützt habe, sei sie auch stets bereit, Sultan Agung zu helfen. Um nun die Schlangen zu vertreiben, fertigt Sultan Agung ein Amulett an (»pepunden«),[19] während Ratu Kidul sich direkt an die unerwünschten Eindringlinge wendet und zu ihnen spricht. Sie sollen an einen anderen Berg ziehen (»›berpindah ke gunung lain‹«), und ihre Drohung, sie andernfalls zu vernichten, unterstreicht sie, indem sie mit dem Fuß auf den Boden stampft (»mengentakkan kakinya ke tanah«). Als die Schlagen daraufhin Hals über Kopf flüchten, ist Sultan Agung überglücklich (»tersenyum dalam hatinya«). Er umarmt und küsst Ratu Kidul und wendet sich erst neuen Aufgaben zu, nachdem sie erschöpft eingeschlafen ist (vgl. *BSA* 1980: 59–61).

Einer dritten Episode zufolge wartet Ratu Kidul in ihrem Unterwasserpalast schon lange voller Sehnsucht auf Sultan Agung, als sie von der anstehenden Heirat von Kanjeng Pangeran Adipati, Sultan Agungs ältestem Sohn, vernimmt. Dieses gesellschaftliche Ereignis macht Sultan Agung in Imogiri unabkömmlich, und aus Verärgerung darüber, weiter auf ihren Liebsten warten zu müssen, beschließt Ratu Kidul, die Hochzeit des genannten Kanjeng Gusti mit dem Zauber, der von ihrer Person ausgeht (»pesonanya«), zu stören.[20]

Tatsächlich fühlt sich Kanjang Pangeran Adipati im Verlauf der mehrtätigen Hochzeitsfeierlichkeiten plötzlich zu Raden Ayu Patih, der Frau des Patih (Minister) Singaranu, auf eigentümliche Weise hingezogen. Seine Gefühle werden erwidert, und es kommt zum Ehebruch (»zina«), der zunächst unbemerkt bleibt. Aufgrund des von Ratu Kidul ausgehenden Liebeszaubers wird Pangerang Adipati jedoch von zwei gleichstarken Leidenschaften getrieben (»sama-sama kuat dan sama-sama saktinya«), und so irrt er nachts zwischen dem Schlafzimmer seiner frisch angetrauten Frau und dem Schlafzimmer von Raden Ayu Patih hin und her (vgl. *BSA* 1980: 76).[21] Der Vorfall bleibt

19 Für die komplexe Bedeutung von *Pepunden* bzw. *Punden*, vgl. Geertz 1960: 24, Fußnote.

20 Jeder Mensch kann dem Erzähler zufolge durch die Schönheit der Ratu Kidul dazu gebracht werden, sich zu verlieben, verrückt zu werden und wie ein Verrückter zu plappern: »Orang dapat dibuatnya menjadi jatuh cinta, tergila-gila, dan bahkan mengoceh seperti orang gila jika melihat kecantikannya itu« (*BSA* 1980: 74).

21 »Meskipun sudah puas dengan Raden Ayu Patih, Pangeran Adipati sesudah itu kembali lagi ke tempat tidur istrinya dengan tujuan yang sama« (*BSA* 1980: 76).

Sultan Agung nicht verborgen, doch mit einer Bemerkung über die Dummheit der jungen Leute lässt er es bewenden (vgl. *BSA* 1980: 74–79).

Die schriftliche Tradition, soweit sie im *Babad Tanah Jawi* und *Babad Sultan Agung* dokumentiert ist, verdeutlicht mit den angeführten Episoden, dass Ratu Kidul den Herrschern der Mataram-Dynastie zur Macht verhilft mittels der magisch-spirituellen Kräfte, über die sie als Person und in Gestalt ihres Geisterheeres verfügt. Sie stellt diesen Quellen zufolge eine historische Verbindung zur hindu-buddhistischen Vergangenheit Javas her, indem sie die Mataram-Herrscher mit *Pusaka* und *Mantra* aus eben dieser Zeit ausstattet. Sie ist stets bereit, den Königen zu dienen – im Krieg gegen feindliche Königreiche (Pajang), wie auch im Kampf gegen die Unbilden der Natur (Schlangenplage). Schließlich verdeutlichen die Texte, dass sie über einen starken Liebeszauber (*pesona*) verfügt, den sie bereit ist, für ihre eigenen Interessen einzusetzen. Dass sie eine sexuelle Beziehung sowohl zu Panembahan Senopati als auch Sultan Agung unterhält, steht der schriftlichen Tradition zufolge außer Frage. Vor allem das *Babad Sultan Agung* beschreibt ein außergewöhnliches Paar, dessen Verhältnis von leidenschaftlicher Liebe und gegenseitigem Respekt gekennzeichnet ist.

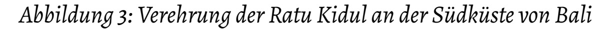
Das *Babad Sultan Agung* stellt den genannten Herrscher in eine Genealogie, die ihn mit Arjuna und anderen Helden einer glorreichen mythischen Vergangenheit verbindet. Aus dieser Genealogie erwächst ihm eine gewisse Suprematie gegenüber der Göttin des Südmeeres, die sich nicht zuletzt darin äußert, dass Ratu Kidul ihren Geliebten nur trifft, wenn sie von ihm gerufen oder eingeladen wird. Sultan Agung dagegen besucht seine Liebste, wann immer er ein Verlangen danach verspürt.

Noch deutlicher werden die Veränderungen in der Beziehung zwischen den beiden Protagonisten bei einem Vergleich der mündlichen mit der schriftlichen Version. Während in der mündlichen Überlieferung Panembahan Senopati die Göttin des Südmeeres darum bittet, ihn zum König von Mataram zu machen, ist es in der schriftlichen Version Ratu Kidul, die Senopati anfleht, die Naturgewalten zu beruhigen, die ihren Palast am Grunde des Südmeeres bedrohen. Es ist Allah, der Senopati zum Herrscher macht, Ratu Kidul kommt lediglich die Aufgabe zu, mit ihrem Geisterheer unterstützend zu helfen. Die Hierarchien haben sich zugunsten von Senopati verschoben: In der mündlichen Überlieferung stellt Ratu Kidul die Bedingungen, in der schriftlichen wird sie zur Bittstellerin.

Entsexualisierung einer Beziehung

Ungeachtet der gegebenen Unterschiede zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung besteht Übereinstimmung in einem zentralen Punkt: Sowohl Panembahan Senopati als auch Sultan Agung waren mit Ratu Kidul verheiratet. Diese Heirat wurde in Parang Kusumo vereinbart und am Grunde des Indischen Ozeans vollzogen. Während der *Kraton* diese Heirat mittlerweile im Sinne einer ausschließlich spirituellen Verbindung verstanden wissen will, wird sie von weiten Teilen der lokalen Bevölkerung wortwörtlich genommen. Gleichwohl ist weder in der mündlichen noch in der schriftlichen Überlieferung von einer Hochzeit die Rede, die die Beziehung zwischen der Göttin des Südmeeres und Panembahan Senopati in formaler Hinsicht besiegelt hätte. Wenn in diesem Zusammenhang von einer Heirat die Rede ist, handelt es sich vielmehr um ei-

nen Euphemismus. Tatsächlich geht es um eine sexuelle Verbindung, die mit Macht und Herrschaft vergolten wird. Ratu Kidul und Panembahan Senopati kennzeichnet mit anderen Worten »a profound spiritual and sexual union which was never, however, to be subsumed under the codified laws of mortals« (Florida 1992: 22, Fn. 7; vgl. auch Wessing 1997b: 339).


Abbildung 3: Verehrung der Ratu Kidul an der Südküste von Bali



Quelle Foto © Volker Gottowik 2022

Die angesprochene »spiritual and sexual union« steht für eine Verbindung zwischen einem dies- und einem jenseitigen Wesen, zwischen einer weltlichen Person mit Ambitionen, König von Mataram und Herrscher über Java zu werden, und einem edlen Geistwesen (»roh halus«), das mit ewiger Jugend ausgestattet ist und über ein eigenes Geisterheer gebietet. Es handelt sich um eine Verbindung, aus der beide Seiten als Gewinner hervorgehen: Senopati und seine Nachkommen gelangen mit Hilfe der Göttin des Südmeeres zur Macht und begründen eine der mächtigsten Dynastien in der Geschichte Javas; Ratu Kidul wird an der Seite der Mataram-Herrscher zur mächtigsten Göttin auf

Java, die bis heute nicht nur an der Südküste dieser Insel, sondern auch auf Bali und Nusa Penida verehrt wird (vgl. Ricklefs 1993: 157, Brakel 1997: 270 und Wessing 1997a: 206).[22]

Dass es sich um eine Verbindung handelt, die auch Ratu Kidul zum Vorteil gereicht, zeigt sich vor allem in ihrer Beziehung zu Sultan Agung, dem Enkel von Panembahan Senopati. Sultan Agung ist, wie Merle Ricklefs ausführt, »the lover of the distinctly non-Islamic deity Ratu Kidul« (Ricklefs 1998: 472), und damit steht ihre Liaison für eine »synthesis of Javanese and Islamic ideas« (Ricklefs 1998: 480). Diese Synthese sicherte Ratu Kidul, »a figure without Islamic justification« (Ricklefs 1993: 213), bis in die Gegenwart hinein einen festen Platz in Kultur und Religion auf Java, auch wenn sich der Islam in diesem Teil Indonesiens mittlerweile durchgesetzt hat. Schließlich ist Ratu Kidul nicht nur mit Sultan Agung verheiratet, sondern mit allen Mataram-Herrschern, was an dieser Stelle als *ritueller* Sexualkontakt gedeutet wird, insofern er *seriell* (mit allen Mataram-Herrschern) und *periodisch* (vor allem am Jahrestag ihrer Thronbesteigung) vollzogen wird, um das damit besiegelte Abkommen auf Gegenseitigkeit (Sex gegen Macht) zu erneuern.

Der Sexualakt steht im *rituellen* Kontext, darauf wird in der Ethnologie seit den Tagen von Arnold van Gennep (1999 [1909]: 42) hingewiesen, für »ein magisches Mittel der Gruppenbildung« und damit für die Integration einer fremden Frau in die eigene Gesellschaft. Im vorliegenden Fall ist es ein Geistwesen aus vorislamischer Zeit, das durch Heirat mit einheimischen Herrschern in die javanische Gesellschaft integriert wird und dadurch zu einer Synthese unterschiedlicher Traditionen auf Java beiträgt. Ratu Kidul verkörpert die hindu-buddhistische Vergangenheit Javas und deren Vermächtnis in diesem mittlerweile muslimisch geprägten Teil Indonesiens. Diese Synthese aus verschiedenen religiösen und kulturellen Traditionen korrespondiert mit einer synkretistischen und toleranten Ausrichtung des Islam, die Zentral- und Ostjava bis in die Gegenwart hinein kennzeichnet.

Die Legenden, die von dieser Synthese unterschiedlicher Traditionen berichten, sind vor allem in ihrer mündlich tradierten Form auch den Pilgern in Parang Kusumo geläufig. Pilger beiderlei Geschlechts berufen sich auf sie, wenn es darum geht, ihre heterodoxen Ritualpraktiken zu begründen, zu denen nicht nur Gebet und Opfergabe für Ratu Kidul gehören, sondern auch sexualisierte Rituale (*ritual seks*). So wie einst Ratu Kidul

---

22 Ein Schwerpunkt der Verehrung der Ratu Kidul auf Bali ist die touristisch geprägte Gemeinde Sanur im Süden der Insel. Im Hotel Inna Grand Bali Beach ist nicht nur das Zimmer Nr. 327 für sie reserviert, sondern auch der Bungalow Nr. 2401 in der Außenanlage dieses Hotels. Außerdem ist 2016 der Tempelkomplex Pura Campuhan Windhu Segara mit einem Schrein für Ratu Kidul nur wenige Kilometer östlich von Sanur hinzugekommen, der eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit der Puri Cepuri aufweist: Pura wie Puri wurden an einer Stelle errichtet, an der ein Fluss ins Meer mündet, sich also der Kreislauf aus Meer, Wolken und Regen schließt, für den Ratu Kidul verantwortlich zeichnet. Außerdem sind beides multireligiöse Orte, was sich in Bezug auf die genannte Pura darin äußert, dass hier neben Ratu Kidul nicht nur Vishnu und Laksmi verehrt werden, sondern auch Kwan Im, Shiva-Buddha und Konfuzius. – Auf der Nusa Penida gibt es am Fuße der westlichen Steilküste die Pura Segara Ratu Kidul, die über ausgesetzte Zugangswege und verrostete Eisentreppen nur sehr beschwerlich zu erreichen ist. Auch dieser Ort zeichnet sich durch einen Zusammenfluss von Süß- und Salzwasser (Konflux) aus und gilt von daher als besonders geeignet, um in Kontakt mit Ratu Kidul zu treten.

und Panembahan Senopati eine Beziehung zum beiderseitigen Vorteil in Parang Kusumo eingegangen sind, versuchen auch die Pilger durch einen mimetischen Nachvollzug charakteristischer Handlungen an diesem sakralen Ort sich diesem beispielgebenden Liebespaar anzugleichen und dadurch etwas von dessen Kraft oder Energie (*kasekten*) anzueignen.

Diese Zusammenhänge sind auch Surakso Hendratno, *Juru Kunci* an der Puri Cepuri, bewusst, der uns die Legende von Ratu Kidul erzählt hat. Da er *Ritual seks* am Strand von Parang Kusumo nicht nur ablehnt, sondern diesen sakralen Ort auch, wie er sagt, rein (»bersih«) halten möchte, ist es handlungslogisch nur konsequent, eine sexuelle Beziehung zwischen den beiden Protagonisten in Abrede zu stellen: Niemand könne ihm zufolge wissen, was sich im Palast der Ratu Kidul am Grunde des Indischen Ozeans tatsächlich ereignet habe – schließlich war niemand dabei!

Anderen *Juru Kunci* zufolge hat Ratu Kidul zwar eine serielle Hochzeit mit Senopati und seinen Nachfolgern im Amt als Bedingung für ihre Unterstützung vereinbart, diese Vereinbarung jedoch auf neun Generationen beschränkt. Demnach soll Ratu Kidul ihre Bedingung gegenüber Senopati folgendermaßen formuliert haben: »›In Zukunft sollen deine Kinder und Enkelkinder bis zur neunten Generation meine Ehemänner werden‹.«[23] Die getroffene Vereinbarung würde demnach nur bis Hamengku Buwono IX gelten, und der heute amtierende Sultan Hamengku Buwono X wäre nicht mehr daran gebunden.[24]

Der hier deutlich werdende Versuch einer Entsexualisierung des Verhältnisses zwischen den Herrschern der Mataram-Dynastie und Ratu Kidul (vgl. auch Schlehe 1998: 97 und 120), um die sich der *Kraton* um Hamengku Buwono X bemüht, ist zusammen mit der oben angesprochenen Hierarchisierung dieses Verhältnisses als Ausdruck der voranschreitenden Islamisierung der javanischen Gesellschaft gedeutet worden (vgl. Schlehe 1991: 201). Diese Entsexualisierung steht in einem auffälligen Kontrast zu den sexuellen Aktivitäten der Pilger in Parang Kusumo. In dem Maße, in dem der *Kraton* eine sexuelle Beziehung zu Ratu Kidul verneint, kommt es zu einer Konjunktur von *Ritual seks* an diesem Pilgerort. Diese Koinzidenz ist nicht rein zufällig, sondern hier gibt es, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, benennbare Zusammenhänge.

3.2 Das Heiligtum Puri Cepuri: Geschichte eines sakralen Ortes[25]

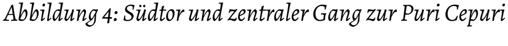
Das Heiligtum Puri Cepuri wurde um die beiden Steine herum errichtet, auf denen Ratu Kidul und Panembahan Senopati einst Platz genommen hatten, als sie sich darauf verständigten, dass sie seine Liebe mit Macht und Herrschaft vergelten würde. Diese Steine lagen seinerzeit auf einer Lagune, die sich dort gebildet hatte, wo der am Gunung Merapi

23 »›Besok anak-cucumu sampai keturunan ke 9 masih jadi suami saya‹« (Interview mit dem *Juru Kunci* Mas Lurah Surakso Mariyanto [»Pak Budi«] am 5. November 2018 in Parang Kusumo).

24 »Yang sepuluh tidak tercatat dalam perjanjian itu« (Interview mit dem *Juru Kunci* Mas Lurah Surakso Mariyanto [»Pak Budi«] am 5. November 2018 in Parang Kusumo).

25 Das Heiligtum Puri Cepuri gehört zur Gemeinde Parang Kusumo, Kecamatan Kretek, Kabupaten Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta und liegt knapp 30 Kilometer südlich von Yogyakarta am Indischen Ozean.

entspringende Fluss Opak in den indischen Ozean mündet und die Konfluenz von Süß- und Salzwasser eine Kontaktaufnahme mit jenseitigen Mächten begünstigt. Diese Lagune hat sich in den vergangenen rund vierhundert Jahren aufgrund der Meeresströmung und der vom Opak mitgeführten Sedimente um vier bis fünf Kilometer nach Westen verlagert. Die beiden Steine, auf die sich die lokale Bevölkerung auch als Liebessteine (Jav.: *watu gilang* bzw. Ind.: *batu cinta*) bezieht, befinden sich heute nicht nur in entsprechender Entfernung von der genannten Lagune, sondern liegen auch rund 400 Meter landeinwärts, d.h. im Zentrum der Gemeinde Parang Kusumo, die um das Heiligtum Puri Cepuri herum entstanden ist.


Abbildung 4: Südtor und zentraler Gang zur Puri Cepuri



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Die legendarischen Erzählungen um Ratu Kidul und Panembahan Senopati berichten von einer Vereinbarung um Liebe und Macht, die nicht nur das Leben der beiden Protagonisten, sondern auch die sakrale Topographie Zentraljavas nachhaltig verändert hat. Indem diese Erzählungen die genannte Vereinbarung mit den beiden Steinen in Parang Kusumo narrativ verbinden, verwandeln sie diesen Ort in einen sakralen Ort, der seit den 1990er Jahren von einer zunehmenden Zahl von Pilgern besucht wird.[26] Die Pilger, die an diesen Ort des Gedenkens (*petilasan*) reisen, versuchen Kontakt mit den beiden Protagonisten aufzunehmen, indem sie an den beiden Steinen Opfergaben entrichten, Gebete sprechen und sich in Meditation versenken.

26 Für die Bezeichnung der Steine in Parang Kusumo als »Liebessteine« (»batu cinta«) und des Strandes als »Liebesstrand« (»pantai cinta«), vgl. auch Sholikhin 2009: 199–203.

Die Sakralisierung dieses Ortes geht mit einem *permanent place making* einher, zu dem die Errichtung einer Reihe von Gebäuden gehört. Diese Gebäude heben die heiligen Steine aus ihrer natürlichen Umgebung hervor und signalisieren den Pilgern, dass sie einen sakralen Bereich betreten, an dem besondere Verhaltensregeln gelten. In den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts war zunächst ein Gebetsraum (*Mushollah*) in unmittelbarer Nähe der beiden Sakralsteine errichtet worden, die bis dahin nur von einem einfachen Holzzaun umgeben waren. Eine feste Einfriedung (*pagar*), die die beiden Sakralsteine deutlich von ihrer Umwelt abgrenzt, kam 1978 hinzu und wurde 1985 renoviert und erweitert.[27] Im Zuge dieser Erweiterung konnte die *Mushollah* durch eine Moschee ersetzt werden, die darauf ausgelegt ist, die zahlreicher werdenden Pilger aufzunehmen und ihnen eine Übernachtungsmöglichkeit zu bieten.[28] Außerdem wurden Häuser versetzt und Bäume gefällt, und erst durch diese Umbau- und Erweiterungsmaßnahmen entstand der bis ans offene Meer reichende Platz (*Cepuri*), der das Heiligtum (*Puri Cepuri*) mit den beiden Sakralsteinen heute umgibt.[29]

Ein zentraler Gang führt vom Strand durch das große Südtor direkt zur Puri Cepuri und markiert damit den Weg, den einst auch Ratu Kidul genommen haben muss, als sie zum ersten Mal Panembahan Senopati begegnete. Ein weiterer Gang führt von West nach Ost und verläuft zwischen Puri Cepuri und der Darus Salam-Moschee, die mit Satteldach und massivem Minarett traditionelle und moderne Elemente islamischer Sakralarchitektur miteinander verbindet.[30] Die beiden sakralen Gebäude, Heiligtum und Moschee, wurden nur wenige Meter voneinander entfernt errichtet und begrenzen von zwei Seiten einen Platz, der das Zentrum des rituellen Geschehens in Parang Kusumo bildet.

Die lokale Bevölkerung ist nach Auskunft von Hadi Husna, Imam der Darus Salam-Moschee, traditionell ausgerichtet, und *Nahdlatul Ulama/NU* repräsentiert ihm zufolge die stärkste religiöse Strömung innerhalb der Gemeinde. Das Totengedenken (*tahlilan*) am 1., 3., 7., 40., 100. und 1000. Tag nach dem Ableben einer Person wird eingehalten, und wenn jemand ein neues Motorrad erwirbt, lädt er Verwandte, Freunde und Nachbarn zum rituellen Mahl (*slametan*). Gleichwohl schenkt die lokale Bevölkerung unserem Gesprächspartner zufolge der Puri Cepuri nur wenig Beachtung: Entweder geht sie in die Moschee oder bleibt ganz zu Hause, und um diese Indifferenz gegenüber dem lokalen Heiligtum zu erklären, bemüht er den sprichwörtlichen Propheten, der nichts gilt im

---

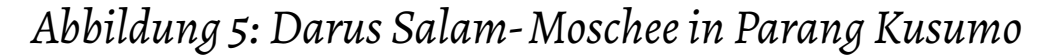
27 Die etwa brusthohe Einfriedung (*pagar*) lässt in Form- und Farbgebung eine enge Verbindung zum *Kraton* in Yogyakarta erkennen; tatsächlich gehören Grund und Boden in Parang Kusumo dem genannten *Kraton*, der auch für den Unterhalt der Puri Cepuri inkl. *Juru Kunci* verantwortlich zeichnet.

28 Die Gelder für die Errichtung der Moschee wurden im Rahmen des Entwicklungsplans »ABRI Masuk Desa/AMD« bereitgestellt, der während der *Orde Baru* insbesondere auf die Entwicklung dörflicher Strukturen zielte; Interview mit Hadi Husna, *Iman* in Parang Kusumo, am 6. November 2018.

29 Interview mit Pak Sugiyanto, *Warung*-Besitzer am östlichen Rand der Cepuri, am 8. November 2014.

30 Zu den Gebäuden, die auf dem Cepuri genannten Platz von etwa 300 Meter Länge und 80 Meter Breite entstanden sind, gehören noch zwei Pavillons (*pendopo*, *Joglo kembar*): Der östliche Pavillon wird dem *Kraton* in Solo zugeordnet, der westliche dem *Kraton* in Yogya; hier verweilen die Pilger, manche nächtigen auch unter ihrem Dach. Außerdem werden hier rituelle Festmahle (*slametan*, *kenduri*) abgehalten, *Wayang Kulit*-Vorführungen gezeigt und *Gamelan*-Konzerte gegeben. Zur Cepuri gehören noch zwei weitere Gebäude (*bangsal peristirahatan*), in denen *Gamelan*-Instrumente untergestellt werden und gelegentlich auch Pilger übernachten.

eigenen Land.[31] Die meisten Pilger kommen Hadi Husna zufolge aus der näheren Umgebung, aus Yogyakarta und Surakarta, doch ein nicht unerheblicher Teil von ihnen auch von der Nordküste Zentraljavas und aus dem Großraum Jakarta.


Abbildung 5: Darus Salam-Moschee in Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Seit den 1990er Jahren ist Parang Kusumo in alle Himmelsrichtungen gewachsen. Direkt an der Cepuri sind zahlreiche Pensionen (*penginapan*) und Imbissstände (*warung makan*) entstanden, und in zweiter Reihe haben sich mehrere Karaoke-Bars etabliert. Die meisten Geschäftsleute, die hier investieren, sind keine Einheimischen, sondern auswärtige Unternehmer, die angesichts des stetig wachsenden Pilgerstroms gute Geschäfte in Parang Kusumo erwarten.

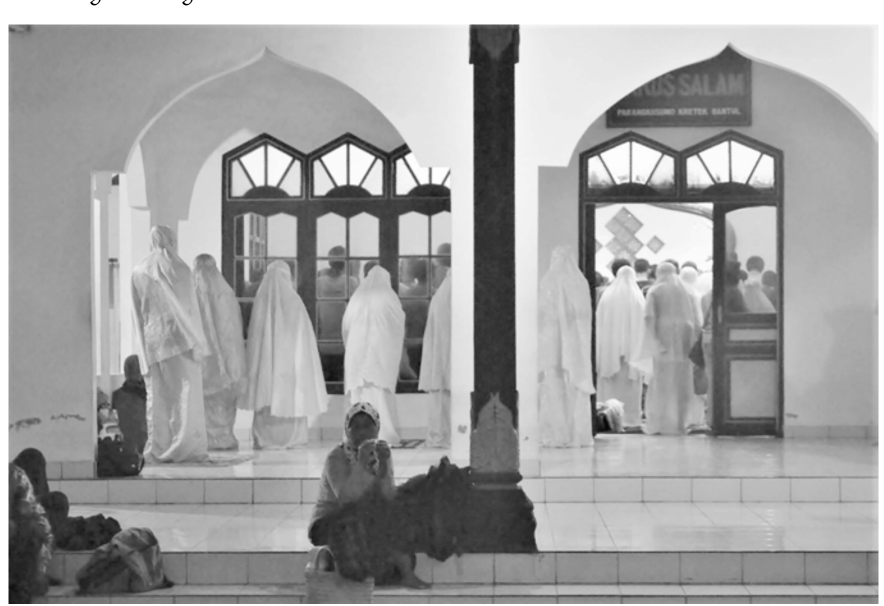
Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist Parang Kusumo im Vergleich zu Parang Tritis der wesentlich dynamischere Ort, und es ist vorstellbar, dass der einstige Strand von Parang Tritis dieser Gemeinde langfristig den Rang ablaufen wird. Parang Kusumo boomt, was nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, dass alle Besucher, sowohl Pilger als auch Prostituierte, von der lokalen Bevölkerung willkommen geheißen werden. Denn fast alle der rund 400 Familien, die in Parang Kusumo leben, profitieren von ihnen, insofern sie Zimmer vermieten, Speisen und Getränke verkaufen oder Parkgebühren für Autos und Mo-

31 Eine Erklärung für die angesprochene Indifferenz ist auch darin zu sehen, dass die Übertragung der magischen Kräfte (*kesaktian*) eines bestimmten Ortes nicht bei Menschen funktioniert, die in der Nähe dieses Ortes wohnen (»Biasanya kesaktiannya tidak manjur untuk orang-orang yang tinggal dekat dengan tempat keramat«; informelles Gespräch mit einem anonym gebliebenen Pilger am 24. Oktober 2019).

torräder erheben. Der wirtschaftliche Erfolg der Gemeinde ist unübersehbar und findet seinen stolzen Ausdruck im Schriftzug »PARANGKUSUMO«, der 2016/17 mit riesigen Lettern am Strand errichtet wurde und stark an Hollywood erinnert. Tatsächlich ist die Szenerie, die sich an *Jumat Kliwon* und *Selasa Kliwon* nur wenige Meter entfernt an der Puri Cepuri abspielt, als filmreif zu bezeichnen:

Der Platz zwischen Puri Cepuri und Darus Salam-Moschee verwandelt sich an den rituell bedeutsamen Tagen in einen großen Kontakthof. Hier postieren sich die Prostituierten mit Einbruch der Dunkelheit, um ihre Dienstleistungen teils nur spärlich bekleidet anzubieten. Diesen Platz überqueren jedoch auch gläubige Muslime, die Frauen bereits in Gebetskleidung (*mukena*) gehüllt, um ihr Abendgebet (*Sholat Isya*) in der Moschee zu verrichten; und unter dieses heterogene Publikum mischen sich wiederum Reisegruppen und Familien mit ihren Kindern, die an den sakralen Steinen opfern, beten und meditieren sowie Pilger beiderlei Geschlechts, die nach einem geeigneten Sexpartner Ausschau halten. Die Widersprüche, die sich an diesem sakralen Ort verdichten, hat der Blogger Peter Gray auf den Punkt gebracht: »Everything seemed to clash yet there was no trace of conflict« (Gray 2008b).

Abbildung 6: Abendgebet in der Darus Salam-Moschee



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Zur Komplexität des rituellen Geschehens an der Puri Cepuri trägt bei, dass es sich hier um einen multireligiösen Ort *par excellence* handelt. Vor allem Judith Schlehe hat darauf hingewiesen, dass der Verbindung zwischen Ratu Kidul und den Mataram-Herrschern nicht nur von Angehörigen aller sozialer Schichten gedacht wird, sondern auch von Mitgliedern unterschiedlicher ethnischer und religiöser Gruppen: »[…] Javaner be-

ten neben Chinesen, Moslems neben Christen« (Schlehe 1998: 246). Darüber hinaus feiern hinduistische Pilger, die bis aus Bali anreisen, alljährlich das Reinigungsritual *Melasti* am Strand von Parang Kusumo, und ethnische Chinesen, die sich zum Christentum, Buddhismus oder Konfuzianismus bekennen, begehen hier nicht nur den chinesischen Neujahrstag *Imlek*, sondern wähnen sich auch der Göttin Kwan Im besonders nahe (vgl. auch Schlehe 1998: 138–142). Vor diesem Hintergrund gelangt Schlehe zu der Schlussfolgerung, dass es sich bei Ratu Kidul um eine »Integrationsfigur verschiedener religiöser Richtungen« handelt und ihre Verehrung am Strand von Parang Kusumo darauf verweist, »dass es noch immer ein beachtliches Potential für religiöse Toleranz in Indonesien gibt« (Schlehe 1998: 257 und 258).

Die heterodoxen Ritualpraktiken der Pilger in Parang Kusumo und die Anwesenheit von Prostituierten an diesem sakralen Ort bestärkt diesen Eindruck. Toleriert wird das freizügige Treiben aufgrund der Überzeugung, dass Sexualkontakte hier den eigentlichen Zielen der Pilgerschaft zuträglich sind, d.h. sich positiv hinsichtlich der Einlösung der mit der Pilgerschaft verbundenen Wünsche und Hoffnungen auswirken. Die Konjunktur dieser Überzeugung und die Toleranz gegenüber Praktiken, die gesellschaftliche Normen im Allgemeinen und islamische Moralvorstellungen im Besonderen verletzen, steht im Widerspruch zur vielfach diagnostizierten Islamisierung Javas im Sinne einer immer strikteren Auslegung dieses Glaubens. Dieser Widerspruch ist vor dem Hintergrund lokaler Konzepte zu sehen, die die Puri Cepuri auf einer magischen Achse verorten, die den indischen Ozean mit dem Gunung Merapi verbindet.

Puri Cepuri: Teil einer magischen Achse

Die Puri Cepuri gilt im Rahmen eines traditionellen Weltbildes nicht nur als Tor (*gerbang*) zum Palast der Herrin des Südmeeres, sondern auch als Eckpunkt einer »magischen Achse« (Hennings 2007), die vom Gunung Merapi bis an den Indischen Ozean reicht. Beide Eckpunkte, Berg und Meer, werden durch den Opak und seine Nebenflüsse miteinander verbunden, und der *Kraton* in Yogyakarta bildet die geographische Mitte dieser magischen Achse.[32] Zur vornehmen Aufgabe des im *Kraton* residierenden Sultans gehört, die Kräfte, die am Gunung Merapi und im indischen Ozean walten, auszubalancieren und in einem Gleichgewicht zu halten.

Der Gunung Merapi (2.911 m), einer der aktivsten Vulkane der Welt, bedroht mit seinen pyroklastischen Strömen nicht nur die Häuser und Felder der lokalen Bevölkerung, sondern verwandelt mit der Asche, die er ausspuckt, auch das Umland in fruchtbare Landschaften. Zugleich stellt er mit den Unmengen an Sand und Geröll, die als Schlammlawinen niedergehen, wertvolle Materialien bereit, die von der lokalen Bevölkerung zum Bau bzw. Wiederaufbau ihrer Häuser und Straßen verwendet werden. Am anderen Ende

32 Die *exakte* geographische Mitte zwischen Berg und Meer markiert nicht der *Kraton*, sondern der *Tugu*, ein unscheinbarer Obelisk auf einer Kreuzung im Zentrum von Yogyakarta. Der *Tugu* bildet *das* Wahrzeichen von Yogyakarta, und seine umfassende mediale Präsenz lässt sich nur darüber erklären, dass sich die Bevölkerung ein Bewusstsein von seiner Bedeutung als Mittelpunkt der angesprochenen magischen Achse bewahrt hat.

dieser magischen Achse bedroht der Indische Ozean, der an der Südküste von Java extrem unberechenbar ist, die dort gelegenen Dörfer, und gelegentlich verschlingt er auch Boote, die sich auf das Meer hinauswagen, oder Menschen, die sich am Strand aufhalten. Zugleich stellt der Ozean nicht nur wichtige Nahrungsressourcen bereit, sondern bildet auch eine schützende Barriere, da er die Küstenlinie weitgehend unzugänglich macht.

Die vulkanischen Gewalten des Gunung Merapi und die maritimen Gewalten des Indischen Ozeans, die die Menschen in Zentraljava von Norden und Süden bzw. von oben und unten bedrohen und in ihrer Ambivalenz zugleich hilfreich und bedrohlich erscheinen, sind zu ihrer besseren Adressierung sowohl personifiziert (anthropomorphisiert) als auch geschlechtlich markiert (sexualisiert). So wie der Indische Ozean mit Nyai Ratu Kidul in Verbindung gebracht wird, wird der Gunung Merapi mit Kyai Sapu Jagad assoziiert. Der Herrin des Meeres steht ein Herr des Berges gegenüber, der für Ausbrüche dieses Vulkans verantwortlich zeichnet und die Lavaströme lenkt – entweder nach Norden, wo sie vergleichsweise wenig Schaden anrichten, oder nach Süden, wo sie das nur 30 Kilometer entfernte Yogyakarta und den *Kraton* bedrohen.

Eine Personifizierung dieser Gewalten zielt aus ethnologischer Perspektive darauf, sie nicht nur adressieren, sondern auch beeinflussen zu können. Die Beeinflussung dieser Gewalten ist essentiell für die lokale Bevölkerung, da Ratu Kidul nicht nur mit Meer- und Salzwasser in Verbindung gebracht wird, sondern auch mit Flüssen, Regen und Süßwasser. Sie gehört zu den »Wasserfrauen in Indonesien« (Schlehe 1998: 135) – neben Dewi Danu, Dewi Gangga, Dewi Anjani, Kwan Im u.a. – und herrscht in den nahezu poetischen Worten von G. J. Resink über »a circuit of water and wind in which clouds formed of the silty southern ocean moved inland with the wind to meet the mountains and released their waters to feed the springs and rivers that nourished the fields and then flowed back to the sea« (Resink 1997: 315).

Ratu Kidul ist verantwortlich für diesen Kreislauf aus Regen und Wind, der für die Fruchtbarkeit der Felder und das Auskommen der Menschen von zentraler Bedeutung ist. Dieser Kreislauf wird nicht nur mit Ratu Kidul identifiziert, sondern das Geschehen zwischen Meer und Berg unterliegt auch einer starken Sexualisierung. Aus Sicht der lokalen Bevölkerung besuchen die Geistwesen des Südmeeres und des Gunung Merapi einander, indem sie die Flüsse, insbesondere den Opak, als Verbindungsweg nutzen (vgl. Schlehe 1998: 132), und ihre Treffen dienen nicht zuletzt dem Ziel, »sexuelle Kontakte und Heiratsbeziehungen« zu unterhalten (vgl. Schlehe 1998: 148).

Vor diesem Hintergrund werden Erdbeben als Hochzeit dieser Geistwesen sowie Wind und Regen als eine Folge ihrer sexuellen Aktivitäten gedeutet (vgl. Laksono 1988: 193). Die Sexualisierung von Landschaft (Berg, Meer, See) und Naturphänomenen (Lava, Wind, Regen), die auch von anderen Teilen Zentralindonesiens her bekannt ist (vgl. Gottowik 2016: 214–216), folgt einem dualistischen Prinzip:[33] Stein und Wasser, Berg und Meer, Linga und Yoni, Shiva und Shakti lauten die sexuell konnotierten Gegensätze, an denen sich auch die Beziehung zwischen Sapu Jagad und Ratu Kidul orientiert. Ob Ratu

33 Rubinstein (2000: 107–109) weist darauf hin, dass in der *Kekawin*-Literatur nicht nur Berg und Meer mit Mann und Frau assoziiert werden, sondern darauf basierende landschaftliche Schönheit auch mit einem sexuell vereinten Liebespaar.

Kidul ebenfalls eine sexuelle Beziehung zu ihrem Pendant am Gunung Merapi unterhält, ist umstritten (vgl. Laksono 1988: 193 und Schlehe 1998: 149), jedenfalls benutzt sie den Opak-Fluss als Verkehrsweg, um den Repräsentanten der Mataram-Dynastie ihre Aufwartung zu machen. Geschichten über Rendezvous im Wasserpalast (*Taman Sari*) des Sultans sind in Zentraljava nicht nur fester Bestandteil des narrativen Repertoires der lokalen Bevölkerung, sondern wurden bis in die jüngste Vergangenheit hinein auch in den Medien genüsslich ausgebreitet.

Die Rendezvous zwischen den Mataram-Herrschern und der Göttin des Südmeeres zielen einem traditionellen Verständnis zufolge darauf, Einfluss zu nehmen auf das zerstörerische Potential, über das Ratu Kidul verfügt (vgl. Brakel-Papenhuijzen 1988: 46). Denn der Sultan, der Ratu Kidul beiwohnt, befriedigt ihr sexuelles Verlangen und befriedet damit zugleich ihre potentiell destruktiven Kräfte. Indem er hier erfolgreich ist, beweist er sich als rechtmäßiger Herr über den Boden (*tanah*) und das Wasser (*air*) und das gesamte Land (*tanahair*) (vgl. Resink 1997: 315). Als erfolgreicher Herrscher gilt er jedoch nur so lange, wie es ihm gelingt, die am Meer und am Berg waltenden Kräfte unter Kontrolle zu halten (vgl. Anderson 1972: 19). Denn Naturkatastrophen werden ihm dahingehend angelastet, dass er seinen Pflichten gegenüber diesen Kräften nicht in ausreichendem Maße nachgekommen ist, und im Fall von Ratu Kidul gehören hierzu auch matrimoniale Pflichten. Doch wenn er seinen Pflichten nachkommt, gewinnt er Kontrolle über diese Kräfte und vermag sie für seine eigenen Interessen zu nutzen (vgl. Woodward 1989: 170).

Die hier angesprochenen Kräfte werden in Zentralindonesien als *Kasekten* bezeichnet und sind noch am ehesten mit dem englischen Begriff *Power* zu übersetzen, insofern sie gleichermaßen für Energie (*power*) und Macht (*power*) stehen. Zuwachs und Verlust dieser Kräfte werden für Aufstieg und Fall eines Herrschers verantwortlich gemacht, und um seiner Aufgabe nachzukommen, die Bevölkerung vor den potentiell destruktiven Kräften zu schützen, die im Meer und am Berg walten, benötigt er »the extraphysical or magical ability derived from the power of *kasekten*« (Laksono 1986: 38).

An diese Kräfte (*kasekten*) gelangen die Mataram-Herrscher über ihre Verbindung zu Ratu Kidul: »Ratu Kidul is among the most important sources of *kasekten* available to the sultan« (Woodward 1989: 169), und von daher repräsentiert sie »a major source of power« (Woodward 1989: 171). *Kasekten* steht für magisch-spirituelle Kräfte, über die zunächst nicht die Götter und Herrscher verfügen, sondern die Frauen (*female consorts* bzw. *shakti*) an ihrer Seite, und zu diesen Frauen gehören Uma, Parwati, Durga, Kali etc. oder eben auch Ratu Kidul. Die Götter und Herrscher finden Anschluss an die magisch-spirituellen Kräfte dieser Frauen, indem sie sie heiraten, d.h. sexuell mit ihnen verkehren.

Eine solche Hochzeit zwischen Ratu Kidul und den Mataram-Herrschern wird seit den Tagen von Hamengku Buwono X jedoch nicht mehr vollzogen, und so sieht sich die lokale Bevölkerung in der Pflicht, durch eigene sexuelle Aktivitäten am Strand von Parang Kusumo die dort waltenden und von der Göttin des Südmeeres repräsentierten Kräfte zu pazifizieren. Dass die Pilger hier im Sinne des Gemeinwohls wirken, erklärt die weitreichende Toleranz, die ihren heterodoxen Praktiken bis in die Gegenwart hinein entgegengebracht wird.

Puri Cepuri: Ort einer heiligen Hochzeit

Die Verbindung von Panembahan Senopati und Ratu Kidul ist im Sinne einer heiligen Hochzeit (*hieros gamos*) zu verstehen, die seitens des weltlichen Herrschers vollzogen wird, um die magisch-spirituellen Kräfte (*kasekten*), über die die Göttin des Südmeeres verfügt, zu kontrollieren und für sich selbst zu nutzen. Dass es sich hier um eine solche Hochzeit handelt, veranschaulicht die folgende Definition: »Hieros gamos, Greek for ›sacred marriage‹, ›sacred wedding feast‹, or ›sacred sexual intercourse‹, is the technical term of a mythical or ritual union between a god and a goddess, more generally a divine and a human being, and most specially a king and a goddess« (Bolle 2005: 3974).

Die Verbindung von Ratu Kidul und Panembahan Senopati entspricht dieser Definition, geht es doch auch hier um »›sacred sexual intercourse‹ […] between […] a king and a goddess«. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass es sich bei der heiligen Hochzeit von Ratu Kidul und Panembahan Senopati nicht um einen einmaligen Akt handelt, sondern um eine *exemplarische* sexuelle Verbindung, die von *allen* Herrschern auf dem Mataram-Thron periodisch vollzogen und damit erneuert werden muss.

Abbildung 7: Eingang zur Puri Cepuri



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Vor allem Johannes Ras (1987: 348–349) hat darauf hingewiesen, dass die heilige Hochzeit zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati eine eigene Handlungslogik aufweist, die erst im Vergleich des *Babad Tanah Jawi* mit anderen Chroniken (*Babad*) deutlich wird. Texte dieser Gattung beginnen häufig mit einem Ursprungsmythos, in dem ein Mann und eine Frau als mythische Ahnen eine zentrale Rolle spielen. Sie gehören oft unterschiedlichen Sphären an, wie zum Beispiel Diesseits und Jenseits

oder Ober- und Unterwelt, und ihre heilige Hochzeit begründet nicht nur eine neue Dynastie, sondern legitimiert sie zugleich aufgrund der angesprochenen Verbindung zu jenseitigen oder transzendenten Mächten.

Als Beispiel für ein solches mythisches Paar verweist Ras auf Ken Angrok und Ken Dedes, die als Begründer des Majapahit-Reiches gelten (vgl. auch Smith/Woodward 2016: 324–325):[34] Ken Angrok wurde von Brahma gezeugt und ist damit göttlichen Ursprungs, Ken Dedes ist dagegen die Tochter eines buddhistischen Mönchs, der als Asket auf einem Friedhof lebt (vgl. Ras 1987: 348). Die körperlichen Merkmale von Ken Dedes, die sie als eine besondere Frau im Sinne einer magischen Kraftquelle (*shakti*) ausweisen, beschreibt Ras im Anschluss an die historischen Quellen[35] folgendermaßen: »She has a luminous womb. […] a woman like this is an *ardhanarisvari,* that is the female half of a united Siva-Durga couple (represented as ›the Lord who is half male half female‹). The man who marries such a woman will become ruler of the world« (Ras 1987: 348; vgl. auch Weatherbee 1968: 425 und Wessing 2007: 538).[36] Und so kommt es dann auch: Ken Angrok heiratet Ken Dedes, und das Majapahit-Reich, das sie begründen, wird auf dem Höhepunkt seiner Macht weite Teile des indo-malaiischen Archipels beherrschen. Entscheidend jedoch ist, dass sie mit ihrer heiligen Hochzeit eine Dynastie begründen, deren Angehörige aufgrund ihrer genealogischen Abkunft von diesem mythischen Urelternpaar als legitime Herrscher gelten.

Die Beziehung zwischen Panembahan Senopati und Ratu Kidul, obgleich ebenfalls Teil einer überlieferten Chronik (*Babad*), weist dagegen eine ganz andere Struktur auf. Hier tritt das Motiv einer heiligen Hochzeit zwischen einem König und einer Göttin, deren Nachkommen ihr Recht auf Herrschaft von ihrer semi-göttlichen Abkunft herleiten, zugunsten einer *seriellen* Hochzeit zurück, die Ratu Kidul mit *allen* Herrschern dieser Dynastie eingeht (vgl. Ras 1987: 349). Entscheidend ist hier das Moment der Wiederkehr und Erneuerung: Die heilige Hochzeit zwischen Panembahan Senopati und Ratu Kidul begründet nicht die Mataram-Dynastie in Gestalt gemeinsamer Nachkommen, sondern die Macht dieser Dynastie und die Legitimität ihrer Herrschaft rührt aus der Allianz mit Ratu Kidul und den übernatürlichen Kräften (*kasekten*), über die sie verfügt, und diese Allianz muss jeder Herrscher der Mataram-Dynastie im Rahmen einer heiligen Hochzeit erneuern – wobei Hochzeit hier Paraphrase für den Vollzug des Sexualaktes ist. Wer mit Ratu Kidul sexuell verkehrt, wird im Gegenzug von ihr mit Macht und Reichtum ausgestattet.

Die Vorstellung, dass Frauen über außergewöhnliche Kräfte verfügen, an die Männer Anschluss gewinnen, indem sie sie heiraten, hat eine lange Tradition auf Java. Sie

---

34 Ken Angrok und Ken Dedes begründeten das Singhasari-Reich (1222–1292), mit dem die Grundlage des späteren hindu-buddhistischen Großreiches Majapahit gelegt wurde. Die Majapahit-Herrscher verstanden sich als direkte Nachkommen der deifizierten Herrscher des Singhasari-Reiches (vgl. Zoetmulder 1974: 351).

35 Die historische Quelle für Ken Angrok und Ken Dedes ist das *Pararaton*, das von I Gusti Putu Phalgunadi ins Englische übertragen wurde; vgl. Phalgunadi 1996: insbesondere 79–81.

36 Die Parallelen zwischen Ken Dedes und Ratu Kidul veranschaulicht das folgende Zitat: »Both these women were so ›hot‹ in a magical sense, that flames issued forth from their wombs, and only men of unusual potency were able to possess them. […] such a woman was a ›ardhanariswari‹ (skt. mistress or queen who was half male), the very pick of women« (Cary/Houben 1987: 15).

geht auf die hinduistische Konzeption von Shiva und Shakti (*ruler-consort*) zurück, der zufolge einem Mann erst Macht aus der Beziehung zu einer Frau (*shakti*) erwächst (vgl. Weatherbee 1968: 523).[37] An diese Konzeption schließen die altjavanischen Königshäuser an, wie etwa Peter Worsley verdeutlicht: »Just as the power of a god was embodied in the person of his consort, so the power of a king was embodied in this queen« (Worsley 2012: 164). Dieses weiblich konnotierte Verständnis von Macht hat weitreichende Implikationen im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis: »Royal authority then resides not in the king alone but rather in the royal couple« (Worsley 1991: 173).

Erst als Paar überwinden Mann und Frau ihre prinzipiell defizitäre Geschlechtlichkeit, und ihre Vereinigung zielt auf Vollständigkeit (*kelengkapan*) im Sinne von Vollkommenheit (*kesempurnaan*), wie sie die Götter repräsentieren.[38] Das Ziel ist die Überwindung von Gegensätzen, ohne diese Gegensätze jedoch auflösen oder synthetisieren zu wollen. Es geht vielmehr darum, diese Gegensätze in sich aufzunehmen, sich zu eigen zu machen und als Kraftquelle zu nutzen. Das Maß, in dem das gelingt, ist Ausdruck und Grundlage von Macht (*kasekten*) (vgl. Anderson 1972).

Das Prinzip, dem zufolge die punktuelle Vereinigung von Gegensätzen mit Macht und Reichtum einhergehen, ist fest in der javanischen Gesellschaft verankert. Dieses Prinzip verkörpern die Götter, insbesondere Shiva und Durga/Parwati sowie Vishnu und Laksmi/Dewi Sri; diesen Göttern eifern die mythischen Helden des Mahabharata und Ramayana in Gestalt von Arjuna und Sumbadra bzw. Rama und Sita nach; und diesen mythischen Helden wiederum Panembahan Senopati und Ratu Kidul (vgl. Hostetler 1982: 130). »It is quite clear that Ratu Kidul as ruler of the realm of the spirits is a representation of Siva's spouse Durga, while Senapati, in consequence of his marriage to her, is placed in the position of Siva (Batara Guru) […]« (Ras 1987: 349).

So wie Shiva magische Kräfte von Durga empfängt, so empfängt sie Arjuna von Sumbadra und Senopati von Ratu Kidul. Diese Konjunktion analoger Beziehungen (*pattern of pairing*) ist jedoch erst vollständig, wenn die Pilger am Strand von Parang Kusumo mit einbezogen werden. Auch sie versuchen, sich diesen prototypischen Liebespaaren in analogen Handlungen anzugleichen und magisch-spirituelle Kräfte (*kasekten*) aus Sexualkontakten zu anderen Pilgern zu ziehen. Die Götter sind dabei zunächst Vorbild für die Herrscher und die Herrscher wiederum Vorbild für die lokale Bevölkerung – und so wird auf unterschiedlichen sozialen Ebenen (göttlich, adelig, gemein) und auf unterschiedlichen zeitlichen Ebenen (mythisch, legendarisch/historisch, zeitgenössisch) versucht, dem jeweiligen Vorbild rituell nachzueifern und sich seine Eigenschaften (Macht, Reichtum, Glück) in analogen Handlungen mimetisch anzueignen.

Die magisch-spirituellen Kräfte (*kasekten*), die hier angesprochen sind, werden entweder durch Berührung (kontaktmagisch) oder durch Nachahmung (analogiemagisch

---

37 Die buddhistische *Shakti* heißt *Prajnaparamita*. Auf Java gibt es zwei oder drei Darstellungen solcher *Prajnaparamita* als Steinskulpturen, die sich auf die Partnerinnen (*female consorts*) des ersten und des letzten Herrschers des Singhasari-Reiches (1222–1292) beziehen (vgl. Stutterheim 1939: 144).

38 Die Prämissen, die der rituellen Vereinigung von Mann und Frau »als analogiemagische Handlung« zugrunde liegen, hat Gerd Baumann folgendermaßen beschrieben: »Der rituelle Koitus ist […] schon als solcher für jeden Erfolg geboten, weil eben die Ordnung der Dinge […] nur durch die Einheit der Geschlechter […] erfolgen kann« (Baumann 1955: 77).

oder mimetisch) übertragen.[39] Die Übertragung dieser Kräfte erfolgt jedoch nicht in einem einzigen Akt, sondern muss immer wieder periodisch erneuert und aktualisiert werden. Aus dieser Verpflichtung zur Erneuerung erwachsen rituelle Praktiken, in die nicht nur die Angehörigen der Mataram-Dynastie, sondern auch die lokale Bevölkerung in Gestalt der Pilger am Strand von Parang Kusumo eingebunden sind. Zu diesen Praktiken gehört neben *Labuhan* und *Bedhaya* auch *Ritual seks*.

3.3 Die rituellen Praktiken: Labuhan, Bedhaya, Ritual seks

Labuhan: Aktualisierung einer heiligen Hochzeit

Die Verbindung, die die Mataram-Dynastie mit Ratu Kidul im Rahmen einer heiligen Hochzeit eingegangen ist, hat dieser Dynastie zu Macht und Herrschaft verholfen. Doch auch diese Verbindung konnte nicht verhindern, dass das Mataram-Reich von der holländischen Kolonialmacht unterworfen und 1755 geteilt wurde. Aus dieser Teilung gingen zwei Reiche hervor, das *Kesunanan* Surakarta und das *Kesultanan* Yogyakarta. Die Verbindung zwischen Ratu Kidul und den Herrschern der Mataram-Dynastie blieb davon jedoch unberührt. Sie war von nun an sowohl mit dem *Sunan* von Surakarta als auch mit dem *Sultan* von Yogyakarta liiert (vgl. Schlehe 1998: 91). Vor allem an den Jahrestagen ihrer Thronbesteigung macht Ratu Kidul ihnen die Aufwartung, um ihre Vereinbarung auf Gegenseitigkeit zu erneuern: »On these occasions she appears dressed as a bride and spends the night with the king« (Woodward 1989: 168).

Die Verbindung von Ratu Kidul mit Panembahan Senopati und seinen Nachfolgern auf dem Thron hat nach Überzeugung der lokalen Bevölkerung die Geschichte Javas nachhaltig beeinflusst. Entsprechende Narrative führen einschneidende historische Ereignisse auf ihre Interventionen zurück. Ratu Kidul hat diesen Narrativen zufolge nicht nur Panembahan Senopati im Kampf gegen die Königreiche an der Nordküste (z.B. Demak) unterstützt, sondern auch Sultan Agung bei der Eroberung Javas und Hamengku Buwono I (1717–1792) in den kriegerischen Auseinandersetzungen mit der Niederländischen Ostindien-Kompanie (VOC, 1602–1799) tatkräftig zur Seite gestanden. Doch vor allem Sultan Hamengku Buwono IX (1912–1988) wird nachgesagt, eine enge Beziehung zu Ratu Kidul unterhalten zu haben. Als Gegenleistung für seine Ehrerbietung hat Ratu Kidul ihn militärisch und politisch unterstützt, nicht nur während des Zweiten Weltkriegs, als es ihm gelang, die japanische Marine vernichtend zu schlagen, sondern auch während der Indonesischen Revolution, die ihn zurück an die Macht führte (vgl. Cut 2009: 612; vgl. auch Solosoemardjan 1962: 19 und Woodward 1989: 168).

---

39 Die Übertragung dieser magisch-spirituellen Kräfte über verschiedene soziale Schichten hinweg beschreibt auch Koentjaraningrat: »Because of his divine origin, the ruler was supposed to possess beneficent spiritual power of a magical nature (*sakti* or *kasekten*) which radiated from his person to those close to him through kinship ties, marriage, and royal office, whereas these in turn passed on the *kasekten* to other persons further down until finally this power, although weakening as it expanded radially, benefited the commoners and peasants in towns and rural areas« (Koentjaraningrat 1985: 39).

Den Gegenstand kollektiver Imaginationen bilden auch die Orte, an denen sich Ratu Kidul mit den Mataram-Herrschern zu treffen pflegte. Demnach fanden ihre Rendezvous mit dem *Sunan* in einem Turm des Palastes von Surakarta (*Panggung Songgo Buwono*) statt (vgl. Chandra 1995: 199),[40] der auf wundersame Weise vom verheerenden Feuer verschont geblieben ist, das 1985 weite Teile des *Kraton* vernichtete; zum Rendezvous mit dem *Sultan* traf sich Ratu Kidul dagegen im »Lustgarten« bzw. Wasserschloss (*Taman Sari*) in Yogykarta, einem ausladenden Gebäudekomplex, der Mitte des 18. Jahrhunderts unter Hamengku Buwono I (Mangkubumi) errichtet, jedoch schon bald durch ein Erdbeben teilweise zerstört wurde (vgl. Ricklefs 1974: 85).

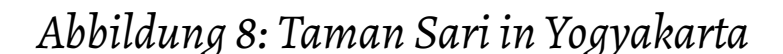


Abbildung 8: Taman Sari in Yogyakarta



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Dieses Wasserschloss, das den lokalen Narrativen zufolge durch einen unterirdischen Gang mit der Südküste verbunden ist, war auch der Ort ihrer periodischen Begegnungen mit Hamengku Buwono IX. Ein letztes Mal hat Ratu Kidul den genannten Sultan kurz nach seinem Tod besucht – wie merkwürdige Vorkommnisse in der Nacht vor seiner Beisetzung verdeutlichen: Eine dunkle Gestalt war hinter einer Tür verschwunden, die zu den Privatgemächern des Sultans führt. Als die Wachen sie stellen wollen, verschwindet sie in einem Wirbelwind (»angin pusar«) – einen wohlriechenden Duft (»bau harum«) hinterlassend: »No one doubted that Kanjeng Ratu Kidul had come

40 Diese Rendezvous waren keine geheimen Treffen : »On peut dire que jusqu'à la fin du règne du Susuhunan Paku Buwono X (1939), la Ratu Kidul rendait souvent visite au palais ; elle arrivait dans son char, par voie aérienne, avec toute la suite, à cheval […]« (Hadiwidjojo 1972: 128).

to say her last goodbye to her former lover« (Becker 2004: 129 mit Verweis auf *Tempo* vom 15. Oktober 1988; vgl. auch Kleden 1990: 357 und Schlehe 1991: 202).

Um Ratu Kidul für ihre Unterstützung zu danken, halten die Höfe von Yogyakarta und Surakarta bis zum heutigen Tag rituelle Feierlichkeiten ab, die auf ganz Java als *Labuhan* bekannt sind. Der Begriff *Labuhan* leitet sich vom javanischen Wort *labuh* her mit der Bedeutung von etwas (ins Wasser) fallen zu lassen bzw. (in Fluss, See oder Meer) zu versenken (vgl. Schlehe 1998: 190 und Cut 2009: 609). Es wird vermutet, dass *Labuhan*-Feierlichkeiten seit den Zeiten von Sultan Agung abgehalten werden, jedoch auf noch ältere Traditionen zurückgehen (vgl. Ras 1987: 350).[41] Für diese Annahme spricht, dass vergleichbare rituelle Praktiken auch von anderen Teilen Zentralindonesiens her bekannt sind, in denen sich vorislamische Anschauungen und Praktiken erhalten haben.[42]

Die Orte der *Labuhan*-Feierlichkeiten variieren zwischen dem *Kraton* in Yogyakarta und dem *Kraton* in Surakarta (vgl. auch Brakel 1997: 266 und Schlehe 1998: 190–191), doch die folgenden Orte werden von beiden Höfen rituell bespielt: Puri Cepuri am Strand von Parang Kusumo, wo Ratu Kidul als die Herrin des Südmeeres waltet; Gunung Merapi, wo Sapu Jagad als der Herr des Berges residiert; Gunung Lawu, wo Brawijaya V als der letzte König des hindu-buddhistischen Majapahit-Reiches sich mit dem Göttlichen vereingte, d.h. *Moksa* erlangte; und Kahyangan Dlepih, eine Höhle südlich von Tirtomoyo, Kabupaten Wonogiri, wo sich der Legende nach Panembahan Senopati und Ratu Kidul ebenfalls zu treffen pflegten (vgl. auch Quinn 2008: 68).

Die *Labuhan*-Feierlichkeiten (*labuhan alit*), die an den genannten Orten veranstaltet werden, finden jedes Jahr statt, doch alle acht Jahre werden sie besonders aufwendig gestaltet.[43] Anlässlich einer solch aufwendigen Feier (*labuhan ageng*) wurde am 30sten des javanischen Monats *Rajab* 2018 (16./17. April 2018) die Legende um Panembahan Senopati und Ratu Kidul in der Gemeinde Kinahrejo am Fuße des Merapi zur Aufführung gebracht. Im Verlauf dieser dramatischen Inszenierung mit rund 30 Mitwirkenden und großem Gamelan-Orchester gelingt es Panembahan Senopati in einem martialischen Tanz, alle seine Widersacher einschließlich Sapu Jagad zu besiegen; erst dann schickt er sich an, mit anmutigen Tanzschritten Ratu Kidul für sich zu erobern.

Vorausgegangen war eine Prozession (»Carnival Kirab Budaya«) mit Semar und seinen Söhnen,[44] in deren Verlauf die lokale Bevölkerung eine drei Meter hohe, aus Früchten geformte Nachbildung des heiligen Berges Mahameru (*gunungan*) zur Gemeinde Kinahrejo geleitet hatte. Die genannte Prozession endete vor dem zerstörten Haus des Mbah Maridjan, der bei einem Ausbruch des Gunung Merapi am 26. Oktober 2010 in seiner

---

41 Passagen im *Nagarakertagama* werden von einigen Autoren im Anschluss an Theodore Pigeaud (1962) dahingehend gedeutet, dass bereits Hayam Wuruk (1350–1389) der Göttin des Südmeeres rituelle Aufmerksamkeit geschenkt hat (vgl. Meer 1979: 112 und Hall 1996: 107, 113).

42 So huldigen zum Beispiel hindu-balinesische Pilger am Gunung Rinjani auf Lombok der lokalen Göttin Dewi Anjani, indem sie Schmuck, Geld und Edelmetall im Kratersee Segara Anak versenken (vgl. Gottowik 2012 und 2016: 230–234).

43 Der javanische Kalender, der von Sultan Agung eingeführt wurde, umfasst mehrere Zyklen, von denen der achtjährige Zyklus (*windu*) rituell besonders bedeutsam ist.

44 Semar gilt als die Trickster-Figur Zentraljavas; er wird zumeist von seinen drei Söhnen Gareng, Petruk und Bagong begleitet.

Funktion als *Juru Kunci* zusammen mit 37 Gefolgsleuten ums Leben gekommen war.[45] Sein Haus dient heute als Ort des Gedenkens (*petilasan*), und hier fand auch die bereits angesprochene dramatische Inszenierung vor rund 400 Zuschauern statt, die ihren Abschluss in einem *Rebutan* fand: einer Plünderung des *Gunungan* im Rahmen eines rituellen Kampfes um seine einzelnen Bestandteile, denen magische Potenzen (*kasekten*) nachgesagt werden.[46] In der Nacht wurde ein *Wayang Kulit* aufgeführt, und am nächsten Morgen, zum Abschluss der Feierlichkeiten, zog eine Prozession unter der Leitung des *Juru Kunci* Mas Asih, Sohn des verstorbenen Mbah Maridjan, bis zu *Pos 1* am Fuße des Gunung Merapi, um dort dem Herrn des Berges, Sapu Jagad, umfangreiche Opfergaben darzubringen.

Abbildung 9: Dramatische Inszenierung der Legende von Ratu Kidul und Senopati



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

45 Wie es zu diesem Unglück kommen konnte, ist Gegenstand vielfältiger Spekulationen. Zu diesen Spekulationen gehört, dass Mbah Maridjan seine apotropäischen Eigenschaften eingebüßt haben könnte, als er im Rahmen eines TV-Werbespots für einen Energy Drink (*Ener-G*) aufgetreten ist.

46 Pemberton sieht im *Rebutan* »a polar opposite for slametan within a broader structure of Javanese culture«, verweist jedoch zugleich darauf, dass mit solchen binären Unterscheidungen »the subject of ›Java‹« erst diskursiv erzeugt wird (vgl. Pemberton 1994: 18 und 256).

Der mit Abstand wichtigste Ort, um der Allianz von Ratu Kidul und den Mataram-Herrschern zu gedenken, ist jedoch Parang Kusumo. Das ist der Ort, an dem die heilige Hochzeit zwischen der Göttin des Südmeeres und Panembahan Senopati nicht nur geschlossen, sondern auch vollzogen wurde, und auch nur hier finden die heterodoxen Ritualpraktiken statt, die den Gegenstand dieser Studie bilden.

Im Rahmen der *Labuhan*-Feierlichkeiten in Parang Kusumo werden Opfergaben für Ratu Kidul und ihren Hofstaat von traditionell gekleideten Angehörigen des *Kraton* unter großer Anteilnahme der lokalen Bevölkerung in einer feierlichen Prozession ans Meer geleitet.[47] Die Prozession formiert sich an der Puri Cepuri und nimmt dann den gleichen Weg zum Meer, den einst auch Panembahan Senopati und Ratu Kidul genommen haben, um sich für drei Tage und drei Nächte in den Unterwasserpalast der Göttin des Südmeeres zurückzuziehen.



Abbildung 10: Labuhan-Feier am Strand von Parang Kusumo



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Zu den mitgeführten Opfergaben gehören Blumen, Früchte, Batik-Stoffe, Kleidung des Sultans, Clips seiner Fingernägel und Strähnen seines Haars.[48] Außerdem umfassen sie gekochten Reis, der konisch zu einem Kegel oder Berg geformt wird (*tumpeng*) und

47 Der amtierende Sultan von Yogyakarta, Hamengku Buwono X, nimmt nicht an diesen *Labuhan*-Feierlichkeiten teil, sondern entsendet einen Stellvertreter (*perwakilan*).

48 Aus ethnologischer Sicht enthalten Haare und Fingernägel ebenso wie Blut, Schweiß und Sperma in besonderem Maße magisch-spirituelle Kräfte bzw. *Kasekten* (vgl. auch Koentjaraningrat 1985: 343), die im Rahmen der *Labuhan*-Feierlichkeiten als Beleg für die Vitalität und Virilität des Sultans der Ratu Kidul dargebracht werden.

auch Nachbildungen eines Berges aus Obst, Gemüse etc. (*gunungan*) (vgl. auch Bigeon 1982, Hostetler 1982: 133, Brakel 1997: 266). Die Übergabe der mitgeführten Opfergaben an Ratu Kidul erfolgt, indem man sie der Brandung des Indischen Ozeans übergibt. Die *Labuhan*-Zeremonie endet auch hier mit einem *Rebutan*, einem rituellen Kampf, in dessen Verlauf der *Gunungan* von den Prozessionsteilnehmern geplündert wird, die sich auf diese Weise etwas von seiner magisch-spirituellen Energie (*kasekten*) sichern.


Abbildung 11: Opfergaben für Ratu Kidul



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Neben den *Labuhan*-Feiern der beiden *Kraton* veranstaltet auch die lokale Bevölkerung überall an der Südküste Javas, von Pelabuhan Ratu über Cilakap bis Puger, vergleichbare Feierlichkeiten zu Ehren von Ratu Kidul. So begeht zum Beispiel die Gemeinde Sidoharjo, Kacamatan Tepus, Kabupaten Gunung Kidul, jeden *Minggu Pahing* im November eine solche Feier, die hier *Sedekah Laut* (Gabe an das Meer) genannt wird. Im Rahmen dieser Feier werden sowohl individuelle als auch kollektive Opfergaben der Ratu Kidul dargebracht,[49] und ihr zu Ehren finden verschiedene Formen des traditionellen *Horse Dance* (*Tarian Jatilan* bzw. *Tarian Jaranan Buto*) statt.[50] Zu dieser Feier gehört auch

49 Zu diesen Opfergaben gehörte im November 2018 ein längliches Korbgeflecht (*panjang ilang*), in das folgendes hineingelegt wurde: Reis, Zigaretten, Betelnuss und ein Umschlag mit etwas Geld sowie ein Brief mit Wünschen des Spenders. Das Korbgeflecht wird am Ufer an einen auffälligen schwarzen Felsen gehängt und das Geld von einem *Dukun* entgegengenommen, der den Inhalt des Briefes an Ratu Kidul übermittelt und diesen anschließend verbrennt.

50 Zur Tradition von Tarian Jat(h)ilan in der Region um Yogyakarta, vgl. Christensen 2014 und Rapoport 2020.

eine farbenfrohe Prozession mit Soldaten in Phantasie-Uniformen, Honoratioren der Gemeinde, *Jatilan*-Tänzerinnen und einem aus Styropor und Stanniol gefertigten Floß.

Dieses Floß wird am nahegelegenen Strand von Sadranan zu Wasser gelassen, nachdem sich ein *Dukun* vergewissert hat, daß Ratu Kidul bereit ist, die darauf verstauten Opfergaben entgegenzunehmen. Zu diesen Opfergaben gehören zwei Hühner (*ayam kampung*, ein lebendes und ein geschlachtetes Huhn), gekochter Reis (*nasi tumpeng*, konisch zu einem Berg geformt), Tabak (*tembakao* als Feinschnitt), Betelnuss (*daun sirih* und alles was zu ihrem Konsum notwendig ist, wie z.B. Betelpfeffer, Kalk etc.), Kantil-Blüten (*bunga kantil*) und ein grüner Bauchgurt (*slendang hijau*).[51] Einige Männer geleiten das Floß über das Riff hinweg in die Brandung, wo es zügig von Brechern getroffen wird und kentert. Nachdem die Opfergaben auf diese Weise der Ratu Kidul übereignet wurden, marschiert die Prozession in Formation zurück ins Dorf, und der Höhepunkt der *Sedekah Laut*-Feierlichkeiten ist vorüber.[52]

Abbildung 12: Sedekah Laut-Feier mit einem Floß voller Opfergaben für Ratu Kidul



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Die Feierlichkeiten der lokalen Bevölkerung zu Ehren von Ratu Kidul und die *Labuhan*-Feiern der beiden *Kraton* mögen im Detail variieren, weisen jedoch auch eine Rei-

---

51 Die Angaben zu den Opfergaben beziehen sich auf die *Sedekah Laut*-Feierlichkeiten am 18. November 2018.

52 Vgl. auch den *YouTube*-Clip über die *Sedekah Laut*-Feierlichkeiten am 18. November 2018 am Strand von Sadranan, der das Forscherteam in *full swing* (2:05-2:45) zeigt: https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=sidoharjo+sedekah+laut#fpstate=ive&vld=cid:7f589d53,vid:WTNjb5YCzlQ (Zugriff am 4. Januar 2023).

he von strukturellen Gemeinsamkeiten auf. Gemeinsam sind ihnen feierliche Prozession, Präsentation von Opfergaben und ihre Übergabe an Ratu Kidul, indem man sie dem Meer anvertraut. Unterschiede zeigen sich dagegen neben dem Zeitpunkt der Feierlichkeiten vor allem bei den Opfergaben: Während der *Kraton* nicht zuletzt auch persönliche Gegenstände des Sultans darbringt (Fingernägel, Haarsträhnen etc.), sind es seitens der lokalen Bevölkerung vor allem Genussmittel (Betelnuss, Tabak etc.), und die Hühner, die man ihr opfert, verweisen nach lokaler Lesart darauf, dass die Göttin des Südmeeres hier als eine Kraft adressiert wird, die Tod und Verderben bringen, jedoch auch Leben und Fruchtbarkeit schenken kann.

Die Details dieser rituellen Abläufe unterliegen historischen Veränderungen, die in der Literatur, soweit es die *Labuhan*-Feiern der beiden *Kraton* betrifft, zumeist als Ausdruck der voranschreitenden Islamisierung der javanischen Gesellschaft gedeutet werden: »These changes were principally aimed at purifying the rituals in Islamic terms from the heretical practices understood as *Syirk* (idolaty) according to the orthodox Muslim point of view« (Cut 2009: 614).[53] Zu diesen Veränderungen gehört, dass *Labuhan*-Feierlichkeiten heute nicht mehr so häufig durchgeführt werden wie noch zu Zeiten von Hamengku Buwono IX. Bis zum Tod des genannten Sultans fanden *Labuhan*-Feierlichkeiten jedes Mal statt, wenn 1.) ein neuer Herrscher den Thron bestieg; 2.) ein Herrscher heiratete; 3.) ein Kronprinz ernannt wurde; 4.) ein Kronprinz heiratete (vgl. Ras 1987: 349).

Dagegen werden *Labuhan*-Feierlichkeiten nicht zuletzt wegen der ungeklärten Thronnachfolge heute nur noch anlässlich des Jahrestages der Thronbesteigung des Sultans resp. Sunans durchgeführt. Doch auch diese Feierlichkeiten erfahren eine Umdeutung und Neubewertung: Sie werden nach Vorgabe von Hamengku Buwono X und Aussage der vor Ort tätigen *Juru Kunci* nicht mehr abgehalten, um der Vereinbarung zwischen Panembahan Senopati und Ratu Kidul zu gedenken und die serielle Heirat zwischen der Meeresgöttin und den obersten Repräsentanten der Mataram-Dynastie zu erneuern. Vielmehr wird über zeitgenössische Medien wie z.B. *The Jakarta Post* folgende Interpretation stark gemacht: »The beautiful spirit ruler [Ratu Kidul] is said to have pledged assistance to Panembahan Senopati as long as his successor kept communicating with her. One of the lines of communication was through the yearly Labuhan ceremony.«[54]

53 Die *Labuhan*-Feiern der lokalen Bevölkerung (»coastal tradition«) werden immer wieder von fundamentalistischen Gruppen wie *Front Pembela Islam* (*FPI, Islamische Verteidigungsfront*) angegriffen. Vergleichbare Angriffe auf die *Labuhan*-Feiern der beiden *Kraton* in Yogyakarta und Surakarta (»court tradition«) sind bislang nicht bekannt geworden, da diese Feiern unter dem Schutz des *Sultan* bzw. *Sunan* stehen und Angriffe auf diese Feiern als persönliche Angriffe auf die genannten Herrscher angesehen würden.

54 Vgl. *The Jakarta Post* vom 16. Mai 2016; https://www.thejakartapost.com/multimedia/2016/05/16/the-labuhan-ceremony-harmony-between-men-nature-and-god.html (Zugriff am 22. November 2022).

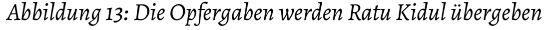


Abbildung 13: Die Opfergaben werden Ratu Kidul übergeben



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

An die Stelle sexueller Kontakte mit Ratu Kidul ist der kommunikative Austausch mit ihr getreten, der mit der offiziellen Lehre des Islam insofern vereinbar ist, als der Koran durchaus die Existenz von Geistwesen (*dschinn*) einräumt.[55] Die sexuelle Beziehung zu einem vorislamischen Geistwesen (Spektrophilie) stünde dagegen im Widerspruch zu einer aufgeklärten Lesart des Islam und einem modernen Verständnis von Ehe und Familie und wird deshalb seitens des *Kraton* im Rahmen einer Umdeutung sowohl der schriftlichen als auch der mündlichen Tradition in Abrede gestellt.

Da weder der Sunan in Surakarta noch der Sultan in Yogyakarta eine sexuelle Beziehung mit Ratu Kidul aufrechterhält, ist eine rituelle Leerstelle entstanden, die von den Pilgern in Parang Kusumo mit *Ritual seks* aufgefüllt wird. Die Konjunktur dieser heterodoxen Ritualpraktiken und die verstärkte Nachfrage nach den Dienstleistungen von Prostituierten an diesem Pilgerort sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Sie sind das Resultat eines Prozesses, den Judith Schlehe als »Demokratisierung« der Beziehung zu Ratu Kidul beschrieben hat (vgl. auch Resink 1997: 314): Da die Nachkommen der Mataram-Dynastie nicht länger eine matrimoniale Beziehung zu Ratu Kidul für sich beanspruchen, sondern nur noch eine spirituelle oder verwandtschaftliche, jedenfalls asexuelle

55 In Sure 55 (»Der Erbarmer«), Vers 13 und 14 heißt es etwa: »Erschaffen hat er [der Herr] den Menschen aus Lehm wie ein Tongefäß; Und erschaffen hat er die Dschânn [!] aus rauchlosem Feuer« (Koran 1960: 508). Dschinn stehen ontologisch zwischen Mensch und Engel und sind ebenfalls Adressaten des Propheten und seiner Lehre. Dazu Sure 51 (»Die Zerstreuenden«), Vers 56: »Und die Dschinn und die Menschen habe ich nur dazu erschaffen, dass sie mir dienen« (Koran 1960: 497). Liebesverhältnisse zwischen Mensch und Dschinn scheinen möglich – darauf verweist indirekt z.B. Sure 55, Vers 56: »In ihnen [den Gärten, d.h. dem Paradies] sind keuschblickende (Mädchen), die weder Mensch noch Dschânn [!] zuvor berührte« (Koran 1960: 510).

Verbindung einräumen, »steht es nun offenbar ihren ›Untertanen‹ frei, sie [die matrimoniale Beziehung] für sich selbst zu erfahren. Alle können Kontakt mit Ratu Kidul aufnehmen […]. Und nicht wenige Männer erleben eine sexuelle Verbindung mit Ratu Kidul oder einer der ihr untergebenen schönen Geisterfrauen« (Schlehe 1991: 203; vgl. auch Schlehe 1998: 145).

Auch den Erkenntnissen der vorliegenden Studie zufolge werden die Prostituierten in Parang Kusumo von einigen männlichen Pilgern, wenn nicht mit Ratu Kidul, so doch mit den angesprochenen Geisterfrauen assoziiert, und *Ritual seks* ist eine Möglichkeit, ihnen und ihrer Macht zu huldigen.[56] Von daher koinzidiert die Entsexualisierung der Beziehung zwischen den Nachkommen der Mataram-Dynastie und Ratu Kidul (vgl. Schlehe 1998: 97, 120), die zumeist auf »verstärkten islamischen Einfluss« zurückgeführt wird (vgl. Schlehe 1991: 201), mit der Konjunktur von *Ritual seks* am Strand von Parang Kusumo. Die lokale Bevölkerung beantwortet die zunehmende Distanz, die Hamengku Buwono X stellvertretend für die religiös-politische Elite auf Java gegenüber den lokalen Traditionen an den Tag legt, auf ritueller Ebene damit, dass sie sich eben diese Traditionen aneignet und im Sinne ihrer eigenen Interessen revitalisiert.

Bedhaya: Vollzug einer heiligen Hochzeit

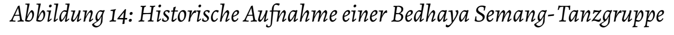
Nicht nur mit Opfergaben, wie sie im Rahmen der *Labuhan*-Feierlichkeiten dargebracht werden, sondern auch mit Tänzen wird die Beziehung zwischen Ratu Kidul und der Mataram-Dynastie symbolisch zum Ausdruck gebracht und performativ erneuert. Hier ist vor allem auf den *Bedhaya* zu verweisen, der als »the most sacred of all Javanese court dances« gilt (vgl. Miettinen 1992: 88; vgl. auch Behrend 1989: 179). Insofern dieser Tanz als eine Opfergabe (*sesajen*) an Ratu Kidul angesehen wird, kommt ihm eine vergleichbare rituelle Funktion zu wie den *Labuhan*-Feierlichkeiten (vgl. Sutton 1993: 128).[57] Allerdings gibt es auch in Bezug auf den *Bedhaya* Unterschiede zwischen Yogyakarta und Surakarta, da sich nach der Teilung des Mataram-Reiches im Jahr 1755 der genannte Tanz an den beiden Höfen (*Kraton*) auf unterschiedliche Weise weiterentwickelt hat.

Der am Hof in Yogyakarta praktizierte *Bedhaya Semang* wurde dem *Serat Babad Nitik* zufolge von Ratu Kidul persönlich kreiert und in ihrem Palast am Grunde des Südmeeres für Sultan Agung als »love dance« bzw. »wedding dance« erstmals aufgeführt (vgl. Hostetler 1982: 132 und Sutton 1993: 129 und 139). Seit der Regierungszeit von Hamengku Buwono VIII (r. 1921–1939) kommt der *Bedhaya Semang* jedoch nicht mehr zur Aufführung (vgl. Hostetler 1982: 139; vgl. auch Woodward 1989: 168) – aus Gründen, über die bislang nur wenig bekannt ist (vgl. Hughes-Freeland 2008: 149ff.). Der genannte Tanz

56 Traditionellen Vorstellungen zufolge sind Sexualkontakte mit weiblichen Göttern und Geistern (*makhluk halus*) durchaus möglich (vgl. Rahmawati 2014). Neben Ratu Kidul wäre z.B. auch auf Nyai Blorong und Sundel Bolong zu verweisen, wobei letztere eine Prostituierte verkörpert (vgl. Koentjaraningrat 1985: 342–343, Daszenies 1987: 36–37 und Wessing 2007: 534–536). Geistwesen in weiblicher Gestalt (»magical women«) gelten in diesem Kontext als Quelle magischer Kräfte (*kasekten*) und unermesslichen Reichtums (*pesugihan*).

57 Die tänzerische Interaktion zwischen Mann und Frau gilt als Opfergabe an die Götter, insofern mit ihr der Vorstellung einer sakralen Dualität als Quelle allen Lebens performativ Ausdruck verliehen wird (vgl. Hefner 1987a: 88–90).

erfährt jedoch aktuell eine Revitalisierung, um ihn als Bestandteil der höfischen Tradition bei besonderen Anlässen wieder zur Aufführung zu bringen, und mittlerweile geht sogar eine Tanzgruppe mit ihm bis ins ferne Europa auf Tournee.


Abbildung 14: Historische Aufnahme einer Bedhaya Semang-Tanzgruppe



Quelle Foto © unbekannt

Der am Hof in Surakarta entwickelte *Bedhaya Ketawang* wird dagegen bis zum heutigen Tag anlässlich der Inthronisierung des *Susuhunan* und entsprechender Jahrestage aufgeführt, und geprobt wird in einem Intervall von 35 Tagen jeden Dienstag-*Kliwon* (*Selasa Kliwon*) (vgl. Florida 1992: 22; vgl. auch Behrend 1989: 179 und Brakel-Papenhuijzen 1988: 46). Sowohl die Aufführungen als auch die Proben sind mit zahlreichen rituellen Auflagen verbunden und gehen mit der Darreichung von Opfergaben für Ratu Kidul in Form von kostbaren Textilien und erlesenen Speisen einher (vgl. Brakel 1997: 267ff.). Zu diesen Opfergaben gehören Zeremonialkleidung, darunter auch Kopftücher (*destar*) in grüner Farbe, Batik-Stoffe, Kamm, Spiegel, Puderdose, Hautpflegeöl, Haarnetz, Blumen, Betelnuss, Weihrauch, Zigaretten etc. (vgl. Tirtaamidjaja 1967: 59–61).

Der Ursprung des *Bedhaya Ketawang* wird Clara Brakel-Papenhuijzen (1988: 29) zufolge im *Wéda Pradangga* dargelegt, einer Quelle zur Geschichte der Gamelan-Musik. Diese Quelle führt den Tanz direkt auf Ratu Kidul zurück, die ihn persönlich den jungen Frauen am Hofe von Surakarta bei Einbruch der Dunkelheit über einen Zeitraum von drei Monaten hinweg beigebracht hat (vgl. Brakel-Papenhuijzen 1988: 43). Die Musik, die zu diesem Tanz erklingt, hat dieser Quelle zufolge Sultan Agung komponiert (Brakel-Papenhuijzen 1988: 44), so dass sich bei Aufführungen des *Bedhaya Ketawang* das choreographische Talent von Ratu Kidul und das kompositorische Talent ihres Liebhabers vorteilhaft zu einem Gesamtkunstwerk vereinen. Zu diesem Gesamtkunstwerk gehört auch Gesang, und eine Auswertung der Liedtexte kommt zu folgendem Ergebnis: »[…] the poetry most clearly suggests in flower and honey metaphors the act of sexual intercourse between Sultan Agung und Ratu Kidul. A subtle reference to the place where they first met […]

is given amid a number of references to water – clouds, drenching rain, croaking frogs« (Sutton 1993: 134).

Der Tanz wird von einem der wenigen Forscher, der eine Aufführung innerhalb des *Kraton* untersuchen konnte, folgendermaßen beschrieben: »Watching the Bedaja Ketawang easily evokes associations with the undulating waves of the South Sea« (Tirtaamidjaja 1967: 38). Andere Berichte heben die Körperhaltung der Tänzerinnen und ihre Bewegungen hervor: »The face is kept strictly expressionless, and the eyes look down, while the dancers undulate to the *gamelan* music in a continous flow of movements like underwater plants« (Miettinen 1992: 89). Der Tanz wird stets von neun jungen Frauen aufgeführt[58], doch manchmal sieht das Publikum im Verlauf der Aufführung auch zehn Frauen – eine davon ist dann Ratu Kidul, die sich unerkannt unter die Tänzerinnen gemischt hat.[59]

Alle Tänzerinnen sind wie zu einer Hochzeit herausgeputzt: Kleidung (*kampuh*), Haare und Make-up werden aufeinander abgestimmt und wie bei einer Braut arrangiert.[60] Da der *Bedhaya* nicht nur als hochgradig sakral (*kramat*) gilt, sondern auch höchste Anforderungen an die Tänzerinnen stellt, kommt es immer wieder vor, dass eine der Tänzerinnen einen Schwächeanfall erleidet oder in Ohnmacht fällt. Dann hat sich lokaler Auffassung zufolge Ratu Kidul zu erkennen gegeben: Sie hat von der jungen Frau Besitz ergriffen, die von ihr nun im wörtlichen Sinne besessen ist und sie verkörpert (vgl. Wolbers 1989: 3). Anderen Quellen zufolge verkörpern alle neun Tänzerinnen die Göttin des Südmeeres (vgl. Becker 1993: 128, 130).[61] Jedenfalls kontrolliert Ratu Kidul nicht nur die tänzerischen Bewegungen der jungen Frauen, sondern die Tänzerinnen verschmelzen im Verlauf einer Aufführung voll und ganz mit dieser Göttin.[62]

Der *Susuhunan* wird den lokalen Narrativen zufolge nun eine Tänzerin auswählen, zu der er sich auf besondere Weise hingezogen fühlt, und sich mit ihr in seine privaten Gemächer zurückziehen, um seinen matrimonialen Pflichten gegenüber Ratu Kidul nach-

---

58 Für eine populäre Beschreibung einer öffentlichen Aufführung des *Bedhaya*, vgl. Couperus 1926: 249–254: »Da kamen sie alle neun – es sind Nebenfrauen des Soenan, Prinzessinnen, oder doch Frauen aus adligem Geblüt – aus einer hinter uns gelegenen Seitentür, und schon der erste Eindruck war allerliebst« (Couperus 1926: 251; vgl. auch Fraccaroli 1947: 208).

59 Ein *Bedhaya* mit zehn Tänzerinnen ist auf einem Gemälde im Museum von Kaliurang am Fuße des Merapi festgehalten; die zehnte Tänzerin, also Ratu Kidul, ist von den anderen Tänzerinnen nicht zu unterscheiden.

60 Der verführerische Charakter des *Bedhaya* wird in der Literatur vielfach hervorgehoben : »En effet les danseuses sont toutes vêtues comme des jeunes épousées et chacun de leurs mouvements, chaque geste de leurs mains […] est comme un signe de l'amour qu'éprouve la Reine. Dans certains passages du texte chanté, l'invite est manifeste« (Hadiwidjojo 1972 : 114 ; vgl. auch Sutton 1993 : 129, Fn. 6 und 139).

61 Die höfische Tradition in Zentraljava kennt nicht nur die beiden angeführten *Bedhaya*-Tänze, sondern auch weniger sakrale Formen dieses Tanzes, bei denen – wie koloniale Quellen berichten – junge Frauen, deren Oberkörper mit edlen Stoffen nur spärlich bekleidet sind, bei Trinkgelagen mit Reiswein (*brem*) auftreten (vgl. Sumarsam 1995: 21). Insbesondere bei Veranstaltungen (*taledhekan* oder *tayuban*), bei denen die ausschließlich männlichen Teilnehmer der Reihe nach mit professionellen Tänzerinnen (*taledhek*) tanzen, ist der Übergang zur Prostitution fließend (vgl. Sumarsam 1995: 121–122).

62 Vergleichbare Transformationen vom Menschen zu einem göttlichen Wesen sind auch vom *Sanghyang Dedari*, einem Ritualtanz auf Bali, bekannt: »[…] it is the goddesses who dance in the bodies of the little girls« (Covarrubias 1946: 336).

zukommen: »The young girl […] is later taken aside by the ruler for sexual intercourse, thus reaffirming the mystical union between himself and the South Sea queen« (Carey/ Houben 1987: 17).[63] Von daher bereitet der *Bedhaya* die sexuelle Vereinigung von Herrscher und Meeresgöttin rituell vor, mit der die paradigmatische heilige Hochzeit zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati mimetisch nachvollzogen und performativ erneuert wird. Heutige Formen des Tanzes belassen es zumeist dabei, diese Hochzeit symbolisch darzustellen.

Der *Bedhaya* ist demnach ein Tanz, »that depicts the original wedding of Senopati and Ratu Kidul« (Woodward 1989: 168; vgl. auch Kuhnt-Saptodewo 2006: 84). Andere Autoren gehen noch weiter, insofern sie einen Bezug herstellen zu »the Tantric concept of a god and his *sakti* or consort« (Hostetler 1982: 130–131). Besonders explizit in diesem Punkt ist Judith Becker (1993), die eine Parallele zieht zwischen Durga und der Göttin des Südmeeres hinsichtlich der magischen Kraft und spirituellen Energie (*kasekten*), die beide verkörpern: »As Durga is the *sakti* of Siva, Kanjeng Ratu Kidul and her embodiment of nine bedhaya dancers, all identically dressed, represent the *sakti* of the king, the female energy that must be drawn to him and incorporated by him for his success as a ruler and as a man« (Becker 1993: 128; vgl. auch Becker 2004: 133).[64]

Der *Bedhaya* ist aus dieser explizit tantrischen Perspektive ein Instrument oder Werkzeug (*yantra*), das dazu dient, das Göttliche zu vergegenwärtigen, um mit ihm in Kontakt treten zu können.[65] Demnach wird das Göttliche im Verlauf dieses Tanzes dazu eingeladen, herabzusteigen und in einer der Tänzerinnen (oder auch in allen Tänzerinnen) Platz zu nehmen und in ihr wie in einem Tempel zu residieren (vgl. Becker 2004: 28; vgl. auch Zoetmulder 1974: 181, 184–185 und Eliade 1985 [1954]: 229). In diesem Tempel ist es dann möglich, dem Göttlichen zu begegnen und Anschluss zu finden an die magisch-spirituellen Energien (*kasekten*), die von der Frau verkörpert werden und an die der Mann im Sexualakt rituell Anschluss findet. Vor diesem Hintergrund gelangt Becker zu folgender Schlussfolgerung: »From beginning to end, the *bedhaya* dance is a visual, metaphoric presentation of detailed and specific Tantric teachings. The ›plot‹ of the dance can be imagined […]« (Becker 1993: 138; vgl. auch Becker 2004: 147).

Becker zufolge war entsprechendes Wissen um die tantrischen Bezüge des *Bedhaya* noch bis zum Ende der Kolonialära in Zentraljava gegeben und verlor sich erst mit der Unabhängigkeit Indonesiens und dem Niedergang der höfischen Traditionen. Älteren Lehrmeistern des Tanzes und der Musik sei der religiöse Gehalt des *Bedhaya* noch geläufig (vgl. Becker 1993: 142; Becker 2004: 154). Heute wird der *Bedhaya* dagegen kaum noch

---

63 Geertz gibt eine detaillierte Beschreibung der grazilen Bewegungen der *Bedhaya*-Tänzerinnen, über die er folgendes ausführt: »*Bedajas* […] were pubescent but unmarried girls sometimes taken from among the common people outside the court and often serving as the sultan's concubines« (Geertz 1960: 283).

64 Dass Bedhaya-Tänzerinnen als *sakti* des Königs galten, zeigt sich auch darin, dass sie als »the ruler's emblems of Power« angesehen wurden und den König auf seinen Feldzügen begleiteten (vgl. Sumarsam 1995: 7 und Becker 1993: 141 bzw. Becker 2004: 154; vgl. auch Anderson 1972: 14, Fn. 29).

65 Für eine umfassende Definition von *Yantra*, vgl. Zimmer 1981: 156–159. Ein *Yantra* erlaubt es den rituellen Akteuren, das Göttliche aus seiner immateriellen Form (*niskala*) in eine materielle Form (*sekala*) zu überführen und damit konkret erfahrbar zu machen.

als Instrument (*yantra*) zur Vergegenwärtigung des Göttlichen angesehen, sondern zunehmend als klassische höfische Kunstform wahrgenommen (vgl. Becker 1993: 142; Becker 2004: 154). Als höfischer Tanz gehört der *Bedhaya* in einer vereinfachten Version als *Srimpi* oder *Serimpi* mit nur vier Tänzerinnen mittlerweile zum Repertoire der Tanzgruppen, die jeden Sonntagmittag im *Kraton* von Yogyakarta vor Besuchern aus aller Welt auftreten (vgl. auch Brakel-Papenhuijzen 1988: 29). Die damit angesprochene Profanisierung des *Bedhaya* führt Becker auf den Einfluss des Islam zurück, der die sexuellen Dimensionen ausblendet, die diesen Tanz aus tantrischer Perspektive kennzeichnen: »This version reduces the central creative role of the Goddess of the South Sea and downplays her powerful sexuality […]« (Becker 1993: 119; vgl. auch Becker 2004: 149).


Abbildung 15: Srimpi im Kraton zu Yogyakarta als touristische Aufführung



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

So wie Ratu Kidul nur noch eine spirituelle Beziehung zum Sultan von Yogyakarta (Hamengku Buwono X) nachgesagt wird, ist ihr Verhältnis zum Sunan von Surakarta (Pakubuwono XIII) ebenfalls radikalen Veränderungen unterworfen. Demnach ist Ratu Kidul nicht mehr seine Geliebte, sondern seine Ururgroßmutter. Diese Neuinterpretation geht auf Nachrichten aus dem *Kraton* zurück, denen zufolge Pakubuwono X (1866–1939), der Urgroßvater des gegenwärtigen Sunan, von Ratu Kidul als Sohn bezeichnet wurde (vgl. Woodward 1989: 169, Schlehe 1991: 210, Fn. 10 und Wessing 1997b: 339, Fn. 15; vgl. auch Couperus 1926: 255). Seither werden Angehörige des *Kraton* in Surakarta aufgefordert, Ratu Kidul als *Eyang* bzw. Großmutter anzusprechen (vgl. Hadiwidjojo 1972: 129). Diese Bezeichnung impliziert, dass sexuelle Beziehungen zwi-

schen ihr und den Throninhabern in Surakarta ausgeschlossen sind, da es sich um nahe Verwandte handelt.

Die Interpretation des Tanzes aus einer zunehmend islamischen Perspektive negiert die tantrischen Prinzipien, die in ihm angelegt sind. Diesen Prinzipien zufolge ist es möglich, sich dem Göttlichen im Sexualakt anzunähern und magische Kräfte bzw. spirituelle Energien (*kasekten*) daraus zu ziehen. Der lokalen Bevölkerung sind diese Prinzipien noch präsent, und Teile von ihr eifern ihnen mit *Ritual seks* am Strand von Parang Kusumo mimetisch nach – auch wenn sich die Einbettung dieser heterodoxen Ritualpraktiken in eine religiöse Lehre nahezu vollständig verloren hat.

Ritual seks: Popularisierung einer heiligen Hochzeit

Die Vereinbarung, die Ratu Kidul und Panembahan Senopati am Strand von Parang Kusumo getroffen haben, wird bis zum heutigen Tag nicht nur seitens der beiden *Kraton* mit aufwendigen Opfergaben (*Labuhan*) und (soweit es Surakarta betrifft) mit höfischen Tänzen (*Bedhaya*) performativ erneuert, sondern auch von der lokalen Bevölkerung in Zentraljava rituell aufgegriffen. Dazu begeben sich die Pilger an den Ort der heiligen Hochzeit von Ratu Kidul und Panembahan Senopati, um an eben diesem Ort nicht nur zu opfern, zu beten und zu meditieren, sondern um hier ebenfalls sexuell aktiv zu werden.

Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die in einem Zyklus von 35 Tagen wiederkehrenden *Selasa Kliwon* und *Jumat Kliwon*, vor allem wenn sie in den ersten Monat des javanischen Kalenders (*Suro*) fallen. Die genannten Tage sind rituell bedeutsam, da sie als besonders günstig gelten, um mit Ratu Kidul in Verbindung zu treten und ihren Beistand oder Segen zu erhalten.[66]

Es sind stets mehrere tausend Pilger, die an den rituell bedeutsamen Tagen nach Parang Kusumo kommen, der Großteil von ihnen aus dem ländlich geprägten Umfeld und den nahegelegenen zentraljavanischen Großstädten, doch ein nicht unerheblicher Teil auch von der Nordküste Javas und aus so entfernten Städten wie Bandung oder Surabaya. Die Pilger reisen zumeist mit dem Bus oder dem Motorrad an und gehören, wie in Gesprächen mit ihnen deutlich wird und an Kleidung und Auftreten abzulesen ist, zur Schicht der sogenannten kleinen Leute (Jav.: *wong cilik*). In der Terminologie von Clifford Geertz (1960) sind es in erster Linie *Abangan*, die den Pilgerort Parang Kusumo besuchen, also Angehörige einer den lokalen Traditionen verpflichteten, synkretistischen Strömung innerhalb des Islam (vgl. Geertz 1960: 11–118).

Die Pilger, die seit den 1990er Jahren in zunehmender Zahl in Parang Kusumo eintreffen, kommen aus unterschiedlichen Gründen an diesen sakralen Ort. Ein Teil, um die Göttin des Südmeeres zu ehren und um ihren Segen zu bitten (»untuk meminta doa restu biar laris«), andere dagegen, um der profanen Vergnügungen willen, die dieser Pilgerort mit seinen vielfältigen Attraktionen zu bieten hat, und zu diesen Attraktionen gehören neben einem Jahrmarkt mit fliegenden Händlern und Imbissständen auch Karaoke-Bars

66 »Kekuatan besar malam Jumat Kliwon ini adalah untuk keberkahan« (»Die große Stärke des *malam Jumat Kliwon* besteht darin, Segen [von Ratu Kidul] entgegennehmen zu können«); Interview mit Ibu Imel, Leiterin einer Pilger-Gruppe, am 16. November 2018 in Parang Kusumo.

und Prostituierte. Der Imam der Darus Salam-Moschee, der seit über 20 Jahren vor Ort lebende Hadi Husna schätzt, dass etwa die Hälfte der Besucher, die an den rituell bedeutsamen Tagen in Parang Kusumo eintrifft, eine spirituelle Begegnung mit Ratu Kidul sucht, und die andere Hälfte kommt, weil hier etwas los ist (»karena ramai«).[67] Demnach hält sich nach seiner Einschätzung die Anzahl der Besucher mit weltlichen und mit religiösen Motiven in etwa die Waage.

Eine klare Unterscheidung zwischen den verschiedenen Besuchern ist jedoch nur bedingt zu treffen, da sich weltliche und religiöse Motive nicht gegenseitig ausschließen, sondern problemlos miteinander kombinieren lassen. Außerdem sind die rituellen Abläufe an diesem sakralen Ort nur schwach standardisiert, so dass am Verhalten der Pilger nicht unbedingt abzulesen ist, mit welchen Intentionen sie Parang Kusumo besuchen. Gleichwohl lässt sich der idealtypische Ablauf des rituellen Geschehens in etwa so beschreiben:

Unser idealtypischer Pilger, nennen wir sie Ibu Yanti,[68] trifft bei Sonnenuntergang, d.h. mit Beginn des rituell bedeutsamen Tages (ca. 17:30 Uhr) in Parang Kusumo ein. Sie ersteht zunächst zwei *Kembang Telon*, in Bananenblätter eingeschlagene Blüten und Knospen, die am Eingang zur Puri Cepuri von Händlerinnen für kleines Geld zum Verkauf angeboten werden. Im Anschluss betritt sie das genannte Heiligtum, wo sie sich an einen der anwesenden *Juru Kunci* wendet. Dieser »Schlüsselverwalter« öffnet eines der beiden Blütenpäckchen, nimmt den für ihn bestimmten Geldschein heraus und spricht für Ibu Yanti ein Gebet. Mit den Blüten und Knospen, die der *Juru Kunci* zuvor über ein kleines Holzkohlebecken (*anglo*) gehalten hat, damit die Essenz der Opfergabe ihren Weg zur verehrten Heiligen findet, begibt sich Ibu Yanti zu den beiden sakralen Steinen, um die Blüten und Knospen darauf auszubreiten, ein stilles Gebet zu sprechen und für ein paar Minuten in Meditation zu verweilen. Dann geht Ibu Yanti mit ihrem zweiten *Kembang Telon* die ca. 400 Meter bis zum Strand, wo bereits ein halbes Dutzend *Dukun*, traditionelle Heiler bzw. Seher, auf das Eintreffen von Pilgern warten. Sie setzt sich mit ihrem Blütenpäckchen zu einem dieser *Dukun*, und es wiederholen sich die bereits beschriebenen Abläufe: Der *Dukun* entnimmt dem Blütenpäckchen den für ihn bestimmten Geldschein, führt die Blüten in kreisförmigen Bewegungen über sein mit Holzkohle oder Kokosschalen befeuertes Becken (*anglo*), stellt den spirituellen Kontakt zu Ratu Kidul her und übermittelt eine Bitte der Pilgerin an die Göttin des Südmeeres.[69] Im Anschluss wird Ibu Yanti die wenigen verbliebenen Meter bis ans Meer gehen, um die Blüten und Knospen, deren Essenz mit dem Rauch des Holzkohlebrenners in jenseitige Sphären entstie-

67 Interview mit Imam Hadi Husna am 9. November 2014 in Parang Kusumo.

68 Schlehe zufolge sind mehr als die Hälfte aller Besucher von Parang Kusumo weiblichen Geschlechts (vgl. Schlehe 1991: 194). Die Zusammensetzung der Pilger hat sich mit der zunehmenden Sexualisierung der rituellen Praktiken an diesem sakralen Ort jedoch dramatisch verändert. Während des Zeitraums der vorliegenden Untersuchung (2014–2022) wurden der sakrale Ort und das rituelle Geschehen eindeutig von männlichen Besuchern im Alter zwischen 35 und 55 Jahren dominiert.

69 Die angesprochenen *Dukun* werden kontaktiert, da sie in einem besonderen Verhältnis zu Ratu Kidul stehen: »There are *dukun* (healers) and mystics who claim to have varying relationships with her, ranging from the ability to communicate with her while in trance to being her lover or husband« (Smith/Woodward 2016: 327; vgl. auch Woodward 1989: 169).

gen ist, der Brandung des Indischen Ozeans bzw. Ratu Kidul zu übergeben – und sich dann einen Sexualpartner suchen.

Abbildung 16: Eine Pilgerin nimmt mit Hilfe eines Dukun Kontakt zu Ratu Kidul auf



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Den hier beschriebenen idealtypischen Ablauf der rituellen Handlungen hat der Blogger Peter Gray folgendermaßen auf den Punkt gebracht: »[…] after offering your prayers or meditating at the rocks, you may be divinely inspired to make love with somebody. Doing this would sort of complete your ritual and help to ensure that your prayer will come true. This holds for both men and women, prostitute or not« (Gray 2008a).

Die rituellen Praktiken, die den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden, erfahren seit gut drei Jahrzehnten eine bislang ungekannte Konjunktur. Zwar werden Parang Kusumo und andere Gemeinden an der Südküste, bei denen es sich zumeist um kleine Fischerdörfer handelt, seit jeher mit Prostitution in Verbindung gebracht.[70] Doch der Boom, den dieses Gewerbe in Parang Kusumo aktuell verzeichnet und damit auch die Popularisierung von Sexualkontakten an diesem sakralen Ort, setzte erst mit Beginn der 1990er Jahre ein.[71]

70 Vgl. auch *Sindonews* vom 28. Februar 2016; https://daerah.sindonews.com/berita/1088992/189/prostitusi-di-pantai-selatan-bantul-dibalut-ritual-kejawen (Zugriff am 18. März 2019).

71 Auf die Prostitution in Parang Kusumo geht auch Muhammad Latif Fauzi (2012: 101–105) ein, der sie jedoch ganz unter ökonomischen Gesichtspunkten betrachtet, da – wie er ausführt – »prostitution somehow had displaced the meaning of ritual« (Fauzi 2012: 103).

Wie es zu dieser Entwicklung gekommen ist, vermitteln lokale Narrative, doch gilt auch hier das auf Hans Magnus Enzensberger (1977: 13) zurückgehende Diktum, dem zufolge die Geschichte eine Erfindung ist, zu der die Wirklichkeit ihre Materialien liefert. Einer dieser Narrative zufolge kamen in den 1980er Jahren mehrere Frauen aus Yogyakarta nach Parang Kusumo, als dort das Rotlichtviertel, im Volksmund *Pasar Kembang* bzw. Blumenmarkt genannt, vorübergehend geschlossen wurde. Die erste dieser Frauen, die nahe der Puri Cepuri ein Haus angemietet hat, war diesem Narrativ zufolge eine gewisse Ibu Kartini – möglicherweise in Anspielung auf die gleichnamige Frauenrechtlerin Raden Adjeng Kartini (1879–1904), die bis heute als Vorkämpferin der indonesischen Frauenbewegung gilt. Im Gefolge dieser Ibu Kartini sind immer mehr Frauen aus dem horizontalen Gewerbe nach Parang Kusumo gekommen, um sich hier dauerhaft niederzulassen. Und heute prägen einfache Holzhütten, in denen mehrere alleinstehende Frauen leben, weite Teile dieser Gemeinde.[72]

Einem anderen Narrativ zufolge gab es in Parang Kusumo Anfang der 1990er Jahre kaum mehr als ein halbes Dutzend Prostituierte, die vor allem an *Jumat Kliwon* aus den umliegenden Kleinstädten anreisten und am nächsten Tag wieder nach Boyolali, Purwodadi oder Magelang zurückkehrten. Im Zuge der Renaissance des Pilgerwesens auf Java verbesserten sich ihre Einkommensmöglichkeiten stetig, was sich in den städtischen Rotlichtvierteln schnell herumsprach. Und so ist parallel mit der Zunahme der Pilger in Parang Kusumo im Laufe der 1990er Jahre auch die Anzahl der Prostituierten linear angestiegen.[73]

Bei den dauerhaft in Parang Kusumo lebenden Prostituierten handelt es sich zumeist um Frauen, die älter sind als 35 Jahre und denen es nicht mehr so leicht fällt, sich erfolgreich im Rotlichtmilieu der großen Städte zu behaupten.[74] In Parang Kusumo finden sie eher ein Auskommen, da weniger die körperlichen Reize einer Frau im Vordergrund stehen als vielmehr der rituelle Vollzug des Sexualaktes – an diesem sakralen Ort und zu einer bestimmten Zeit, denn nur unter diesen Voraussetzungen besteht Hoffnung auf den Segen (*berkah*) der verehrten Heiligen.

Von den Frauen ist zu hören, dass auch an gewöhnlichen Wochentagen vereinzelt Freier nach Parang Kusumo kommen, doch die mit Abstand größten finanziellen Einnahmen erzielen sie an den beiden rituell bedeutsamen Tagen, und das sind *Malam Selasa Kliwon* und *Malam Jumat Kliwon*. Dann begeben sich die Frauen zur Puri Cepuri, um an

72 Den lokalen Medien zufolge sind es 50 Sexarbeiterinnen (*Perempuan Penjaja Seks Komersial/PSK*), die dauerhaft in Parang Kusumo leben; vgl. z.B. *Sorot Bantul* vom 20. Januar 2017; https://bantul.sorot.co/berita-4885-dianggap-amanbisnis-prostitusi-di-parangkusumo-tumbuh-subur.html (Zugriff am 18. März 2019). Dabei dürfte es sich um eine ausgesprochen konservative Schätzung handeln.

73 Interview mit dem Gemeindevorsteher (*Pak RT*) Indratno am 11. November 2014 in Parang Kusumo.

74 Auf das vorgerückte Alter der meisten Prostituierten in Parang Kusumo verweist auch *Harian Jogja* vom 9. September 2015; vgl. https://jogjapolitan.harianjogja.com/read/2015/09/09/511/640990/prostitusi-parangkusumo-geliat-kupu-kupu-malam-pada-ritual-selasa-kliwon (Zugriff am 18. März 2019). Da es sich bei zahlreichen Sexarbeiterinnen (*Perempuan Pekerja Seks Komersial/PSK*) um Frauen im mittleren bis fortgeschrittenen Alter handelt, werden die rituell bedeutsamen Tage, an denen die Pilger ihnen die Aufwartung machen, als »hari ibu« (Muttertag) verspottet (vgl. auch Fauzi 2012: 103 und *Sorot Bantul* vom 20. Januar 2017 [Link siehe oben]).

diesem sakralen Ort ihre Dienstleistungen mit Einbruch der Dunkelheit anzubieten. Sie treffen dort auf andere Prostituierte, die aus Yogyakarta, Semarang und anderen Großstädten anreisen – zumeist in Begleitung einiger Männer, die als *Pimp* fungieren und für ihre Dienstleistungen als Chauffeur, Body Garde etc. von den Frauen bezahlt werden. Die von auswärts kommenden Prostituierten haben in den zahlreichen Stundenhotels, die um die Puri Cepuri herum entstandenen sind, Zimmer reserviert, die sie mit ihren Freiern aufsuchen, und am nächsten Morgen reisen sie wieder ab.[75]

Zu den Frauen, die nahe der Puri Cepuri nach Sexpartnern Ausschau halten, gehören auch Frauen aus der näheren Umgebung von Parang Kusumo, die als Gelegenheitsprostituierte auf eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse hoffen, und nicht zuletzt auch eine überschaubare Anzahl von Pilgerinnen, die keinerlei finanzielle Interessen verfolgt. Wer die Kosten für ein Hotelzimmer scheut, zieht sich mit seinem Partner in die weitläufige Strand- und Dünenlandschaft (*gemuk pasir* bzw. *bukit pasir*) von Parang Kusumo zurück, um das Ritual dort zu vollziehen.

Idealerweise haben zwei Pilger unterschiedlichen Geschlechts miteinander Sex, die nicht miteinander verheiratet sind. Dabei ist es völlig unerheblich, ob die Dienstleistungen von Prostituierten in Anspruch genommen werden, solange die gerade genannte Bedingung erfüllt ist: Es muss sich um einen illegitimen oder verbotenen Partner handeln und damit um transgressiven Sex. Diese Bedingung erfüllen Prostituierte, und deshalb sind sie auch kein Störfaktor, der die Sakralität des Ortes gefährdete oder die Authentizität des Rituals korrumpierte, sondern integraler Bestandteil des rituellen Geschehens. Prostitution ist dem Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, also ritualisierten Sexualkontakten an zentraljavanischen Pilgerorten, nicht äußerlich, sondern strukturell inhärent. Da weibliche Pilger in Parang Kusumo signifikant unterrepräsentiert sind, bilden die Dienstleistungen von Prostituierten an diesem sakralen Ort für viele männliche Pilger die unabdingbare Voraussetzung dafür, das Ritual überhaupt vollziehen zu können.[76]

Die Anwesenheit einer beträchtlichen Anzahl von Prostituierten am Heiligtum Puri Cepuri in Parang Kusumo evoziert einprägsame Bilder und verwirrende Szenarien. So kann es vorkommen, dass in der Darus Salam-Moschee bis in die frühen Morgenstunden hinein Verse aus dem Koran rezitiert werden (*baca atau hafalan qur'an*), zeitgleich im

---

75 Auf die Mobilität der Prostituierten und die personelle Verzahnung von Parang Kusumo mit dem Rotlichtviertel in Yogyakarta (Sarkem bzw. Pasar Kembang) und dem Pilgerort Gunung Kemukus geht auch *Tempo* vom 23. November 2014 ein; vgl. https://nasional.tempo.co/read/623752/selain-gunung-kemukus-psk-sarkem-ke-parangkusumo (Zugriff am 18. März 2019).

76 In der Literatur wird auf unterschiedliche Weise mit dem Phänomen umgegangen: Entweder wird die Anwesenheit von Prostituierten an zentraljavanischen Pilgerorten selbst in Kapiteln über »Ritual Malam Selasa Kliwon dan Jumat Kliwon di Parangkusumo« vollständig ausgeblendet (siehe Sholokhin 2009: 235–236) oder sie wird als Beleg für die Profanisierung der rituellen Praktiken angeführt und damit auf ihre kommerziellen Aspekte reduziert (siehe Fauzi 2012: 103). Ähnlich argumentiert auch Robert Wessing in Bezug auf den Pilgerort Gunung Kemukus: »[…] on Java there are places where people, having cleansed themselves, copulate in the open, especially with a person not their spouse, in order to attract good fortune in business or other aspects of live. These days, however, this custom has tended to become a form of prostitution« (Wessing 1997b: 342, Fn. 38).

angrenzenden Pavillon (*pendopo*) ein Schattenspiel (*wayang kulit*) zur Aufführung gelangt und in der Puri Cepuri die Pilger an den heiligen Steinen (*batu kramat*) beten und meditieren – während auf dem kleinen Platz, den die genannten Gebäude von drei Seiten umschließen, spärlich bekleidet Prostituierte auf Kundenfang gehen. Die Widersprüche sind eklatant und lassen sich nur darüber aufklären, dass sexuelle Aktivitäten in Parang Kusumo eine Begründung als rituelle Praktiken erfahren, die nicht nur dem individuellen Vergnügen, sondern auch dem Gemeinwohl dienen.

Abbildung 17: Pilger verweilen in der Puri Cepuri zu Gebet und Meditation



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Zur Aufklärung dieser Widersprüche vermögen die Beteiligten nur wenig beizutragen. Die Prostituierten, die in Parang Kusumo arbeiten, verfolgen in aller Regel keinerlei rituelle, sondern ausschließlich finanzielle Interessen, selbst wenn sie an die magischen Kräfte (*kasekten*) von Ratu Kidul glauben und es an den rituell bedeutsamen Tagen nicht versäumen, gemeinsam mit einem der *Dukun* am Strand zu beten (*doa*) und die Göttin des Südmeeres um ihren Segen (*restu* bzw. *berkah*) zu bitten.[77] Und die Pilger, vor deren

77 Da sich die Prostituierten für ihre Dienstleistungen bezahlen lassen, gelten die Sexualkontakte, die sie vor Ort eingehen, nicht als Opfergabe und insofern auch nicht als rituelle Handlung.

Augen sich diese Widersprüche abspielen, berichten zwar gelegentlich davon, Ratu Kidul persönlich gesehen zu haben und beschreiben dann ihren Palast und ihre Kleidung.[78] Doch die Mehrheit von ihnen, welchen Geschlechts auch immer, beharrt schlicht darauf, dass es gut oder richtig sei, Sex in Parang Kusumo zu haben, da man auf diese Weise etwas von der spirituellen Kraft in sich aufnehmen (»menyerab«) könne, die sich an diesem sakralen Ort konzentriere.

Eine darüberhinausgehende Begründung haben die Pilger für ihre rituellen Praktiken in der Regel nicht anzubieten. Es gibt keine religiöse Lehre und kein religiöses Dogma, auf das sie sich berufen könnten, sondern nur die eigenen Erfahrungen oder auch die Erfahrungen von Dritten, auf die sie sich weitgehend unterschiedslos beziehen. Insofern kennt jeder Pilger jemanden oder hat von jemandem gehört, der regelmäßig nach Parang Kusumo gepilgert ist und sich damit seiner finanziellen, gesundheitlichen oder familiären Probleme entledigen konnte. Entsprechende Ausführungen werden gerne mit der Aufforderung verbunden, es doch einmal selbst zu probieren – dann würden sich alle weiteren Fragen erübrigen.

In diesem Punkt argumentieren die Pilger als Angehörige einer orthopraktisch ausgerichteten Religion. Sie nähern sich ihrer Religion nicht dogmatisch über eine Lehre, wie das bei einer Schriftreligion zu erwarten wäre, sondern über die Erfahrungen, die sie im Verlauf ihrer rituellen Praktiken sammeln. Diese performativen Erfahrungen sind konstitutiv für ihre religiösen Anschauungen und Praktiken, zumal es sich um außeralltägliche Erfahrungen handelt, die retrospektiv zumeist positiv gedeutet werden.

Gegenüberstellung der rituellen Praktiken: Court and coastal traditions

Die Formen der Verehrung von Ratu Kidul seitens der lokalen Bevölkerung stehen in einem deutlichen Kontrast zu den Feierlichkeiten der beiden *Kraton* in Yogyakarta und Surakarta. Dieser Kontrast hat Anlass gegeben, bei der Verehrung der Göttin des Südmeeres zwischen »palace and village traditions« (Wessing 2006b: 49) bzw. »court and coastal traditions« (Wessing 2007: 534) zu unterscheiden. Diese Unterscheidung geht auf Robert Wessing zurück, der die angesprochenen Traditionen folgendermaßen beschreibt: Während aus der höfischen Tradition heraus Ratu Kidul in erster Linie adressiert wird, um Macht und Herrschaft der Mataram- Dynastie zu legitimieren, geht es bei der Küsten- bzw. Fischer- Tradition darum, die Gefahren eines Lebens am und vom Meer, für die Ratu Kidul verantwortlich zeichnet, zu bannen (vgl. Wessing 2007: 534). Schließlich ist Ratu Kidul dafür bekannt, Menschen zu sich in ihr Unterwasserreich zu holen,

78 »Saya juga pernah lihat Nyai Roro Kidul di sana [di Parang Kusumo]. Awalnya saya juga tidak percaya. Tapi setelah ke sana dan membuktikan sendiri, ternyata ya benar ada. Dulu saya juga lihat pintu gerbang dan bangunan di tengah laut. Tapi saya ya tidak berani turun karena takut tidak bisa kembali. Ada benderanya, bangunannya juga seperti keraton gitu. Pakaiannya menggunakan adat Jawa gitu.« Übersetzung: »Ich habe dort [in Parang Kusumo] Nyai Roro Kidul gesehen. Anfangs habe ich es nicht geglaubt. Aber nachdem ich dort war und mich selbst davon überzeugen konnte, steht für mich fest, dass es sie wirklich gibt. Seinerzeit habe ich Tor und Gebäude mitten im Meer gesehen. Aber ich wagte es nicht hinabzusteigen, weil ich befürchtete, ich könnte nicht zurückkommen. Sie hat eine Flagge, ihr Gebäude ist wie ein Palast. Als Kleidung trägt sie javanische Tracht« (informelles Gespräch mit einer anonym gebliebenen Pilgerin am 22. November 2018).

wenn sie sich auf einem Boot zu weit hinauswagen, im Meer schwimmen oder sich in grüner Kleidung am Strand aufhalten – denn die Farbe Grün ist allein ihr vorbehalten. Von den Opfern, die sie in ihr Unterwasserreich holt, ist wiederum bekannt, dass Frauen ihr in ihrem Palast am Grunde des Südmeeres dienen müssen, während sie sich Männer sexuell gefügig macht (vgl. Schlehe 1998: 126 und Wessing 2007: 533; vgl. auch Wessing 1997b: 321 und Wessing 2016: 372).

Neben den angesprochenen Unterschieden zwischen »court and coastal traditions« gibt es auch eine Reihe von Gemeinsamkeiten, soweit es die Verehrung der Ratu Kidul betrifft: »In both she is the Queen of an underwater realm who enjoys an active sex life: in the court tradition with Panembahan Senopati and his heirs, whose liaisons with her legitimates their power, and in the coastal tradition just to satisfy her lust and to add to her palace staff in exchange for good catches« (Wessing 2007: 535).

Neben Ratu Kidul tut sich hier vor allem Nyai Blorong hervor, bei der es sich den Legenden zufolge entweder um eine Ministerin im Unterwasserkönigreich der Ratu Kidul handelt oder um eine Inkarnation der Göttin des Südmeeres in sexuell verführerischer Gestalt, oder auch um ihre Tochter (vgl. Schlehe 1998: 142 und Wessing 2006b: 51). In jedem Fall nimmt sie eine ähnliche Rolle in der »coastal tradition« ein wie Ratu Kidul in der »court tradition«. In der Literatur verschiedentlich als »a money goddess« bezeichnet, wird sie von Wessing folgendermaßen charakterisiert: »If properly appeased, she is said to bring one untold riches in return for which the supplicant, generally a man, must be prepared to copulate with her every thirty-five days at the Jum'at-Kliwon conjunction of the Javanese seven- and five-day weeks« (Wessing 2007: 534; vgl. auch Wessing 1988: 54–57, Boomgaard 1993: 205 und Wessing 2006b: 50).

Schließlich kommt Wessing in einer Gegenüberstellung mit Ratu Kidul auch auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den beiden zu sprechen: »Nyi Blorong shares with the Queen the association with snakes and sexual license, though Nyi Blorong exchanges it for personal wealth rather than for political power or general welfare« (Wessing 2007: 535). Und gewissermaßen in Zusammenfassung der zuletzt getroffenen Aussagen: »Nyi Blorong demands sexual satisfaction from men in return for wealth« (Wessing 2007: 536).[79]

79 Nyai Blorong sieht zwar betörend aus, doch mit ihrer Schwanzflosse umwickelt sie ihren Liebhaber so stark, dass er es kaum aushalten kann. Wenn Nyai Blorong ihn nach einer geschlagenen Stunde wieder frei gibt, muss er feststellen, »dat hij eindelijk meer dood was dan levend« (Kreemer 1879: 7). Nach dem Liebesakt verschwindet Nyai Blorong, und nichts erinnert daran, was geschehen ist: »Alleen geld, veel geld en nichts dan geld« findet ihr Partner auf der Matratze vor, auf der ihre Umarmung stattgefunden hat. Nyai Blorong (»de geldgodin«) kehrt solange jeden *Jumat Legi* zurück, bis ihr Partner nach keinem weiteren Reichtum verlangt. Im Gegenzug wird er zum Eigentum böser Geistwesen, bei denen er »ewige Höllenpein« (»eeuwig hellepijn«) erleiden muss (vgl. Kreemer 1879: 7; vgl. auch Hien 1912: 145 und Drewes 1929: 23). – Weniger seriösen Quellen zufolge verliert die schlagenförmige Nyai Blorong (»berwujud ular naga«) beim Liebesspiel (oder direkt danach) Schuppen, die sich in Banknoten verwandeln (vgl. *MapayBandung.com* vom 19. Dezember 2021: https://mapaybandung.pikiran-rakyat.com/showbiz/pr-1473268469/bebas-pilih-pasangan-inilah-ritual-pesugihan-gunung-kemukus-yang-wajibkan-pengikutnya-lakukan-hubungan-badan (Zugriff am 22. Dezember 2022).

Auch wenn Wessing nicht auf die rituellen Praktiken der Pilger am Strand von Parang Kusumo eingeht, sind die Bezüge dieser Praktiken zu den »coastal traditions« unübersehbar: Auch die Pilger gehen Sexualkontakte ein, um reich zu werden oder geschäftlich erfolgreich zu sein. Und im Gegenzug für Wohlstand und Erfolg bringen sie ihre eigene Sexualität in den rituellen Prozess mit ein. Sie verkehren mit anderen Pilgern oder Prostituierten, doch der eigentliche Adressat dieser promiskuitiven Praktiken sind weibliche Geistwesen wie Ratu Kidul oder Nyai Blorong, die über ein solches Maß an transzendenter Macht und spiritueller Energie (*kasekten*) verfügen, dass sie das Leben der Menschen in positiver wie in negativer Hinsicht zu beeinflussen vermögen.

Dass bei *Ritual seks* andere Pilger oder Prostituierte stellvertretend für ein weibliches Geistwesen oder eine Göttin adressiert werden, mag zunächst befremden, doch das zugrundeliegende Prinzip wurde bereits angesprochen: Dieses Prinzip greift auch beim *Bedhaya*, bei dem eine der neun Tänzerinnen als Ratu Kidul fungiert und die Göttin des Südmeeres verkörpert, und Sex mit dieser Tänzerin ist dann Sex mit Ratu Kidul.[80] Auf ähnliche Weise assoziieren die Pilger in Parang Kusumo schöne Frauen an diesem sakralen Ort mit Ratu Kidul und Nyai Blorong (vgl. Schlehe 1998: 120), und Sex mit diesen Frauen ist dann Sex mit den angesprochenen weiblichen Geistwesen. Die Pilger bringen Ratu Kidul und Nyai Blorong ihre eigene Sexualität als Opfergabe dar und hoffen im Gegenzug auf Reichtum, Gesundheit und Glück.[81]

Die eingangs angesprochenen Traditionen (»court and coastal traditions«) sind nicht klar voneinander zu trennen, sondern gehen verschiedentlich ineinander über (vgl. Wessing 2007: 537). Diese Aussage gilt umso mehr, seit sich die Höfe (*Kraton*) in Yogyakarta und Surakarta nicht mehr zu einer matrimonialen Verbindung mit Ratu Kidul bekennen, vielmehr um eine Entsexualisierung dieses Verhältnisses bemüht sind. Dadurch ist ein rituelles Vakuum entstanden, das nach lokaler Überzeugung das Engagement der Pilger in Form von *Ritual seks* erforderlich macht.

Diese These ist anschlussfähig an Ausführungen von Judith Schlehe, die folgendes betont: »Da aber gegenwärtig weder der Sunan [von Surakarta] noch der Sultan [von Yogyakarta] eine (sexuelle) Beziehung zu Ratu Kidul reklamieren, steht sie derzeit prinzipiell allen offen« (Schlehe 1998: 145). Und an anderer Stelle führt sie aus: »Die […] Distanzierung der […] Potentaten von ihrer ›traditionellen Ehefrau‹ bedeutet eine Öffnung entsprechender Beziehungen für die Allgemeinheit. […] Heutzutage […] steht es jedem und jeder frei, einen – wie auch immer gearteten – Bezug zur Geisterherrscherin [Ratu Kidul] persönlich herzustellen« (Schlehe 1998: 120).

Diese Öffnung zur Allgemeinheit hat Schlehe als eine »Demokratisierung« der Beziehung zu Ratu Kidul bezeichnet (vgl. Schlehe 1991: 203). Diese Demokratisierung hat nicht nur dazu geführt, dass Ratu Kidul für die Pilger in Parang Kusumo sexuell nahbar geworden ist, sondern auch, dass die matrimonialen Verpflichtungen ihr gegenüber – wenn man so will – vom Adel auf das Volk übergegangen sind und in diesem Sinne sozialisiert wurden. Denn die Sexualkontakte der Pilger mit Ratu Kidul und Co. zielen letzt-

80 Ein ähnliches Prinzip gilt auch im Kontext indischer Tempelprostitution: »Sex mit der Devadasi war letztendlich Sex mit der Gottheit« (Syed 2009: 381).

81 Sex am Strand von Parang Kusumo wird für männliche Pilger zum Sex mit Ratu Kidul und Co., für weibliche Pilger dagegen zum Sex für Ratu Kidul.

lich darauf, die Leerstelle, die Sunan und Sultan hinterlassen haben, auszufüllen und die Balance zwischen Berg und Meer (»magische Achse«) zu sichern, die durch die Aufkündigung der matrimonialen Beziehung zwischen dem *Kraton* und der Göttin des Südmeeres gefährdet ist. Die sexuellen Aktivitäten der Pilger in Parang Kusumo dienen von daher nicht allein der Befriedigung ihrer eigenen sexuellen Bedürfnisse, sondern letztlich auch dem Allgemeinwohl.

Vor diesem Hintergrund ist der gesellschaftliche Konsens hinsichtlich der Duldung heterodoxer Ritualpraktiken in Parang Kusumo zu sehen. Zwar ist Prostitution im Bezirk Bantul, zu der die genannte Gemeinde gehört, seit 2007 per regionaler Verordnung (*Peraturan Daerah/Perda*) verboten (vgl. Fauzi 2012). Doch die zahlreichen Pilger, die zweimal innerhalb eines Zeitraumes von 35 Tagen nach Parang Kusumo kommen, bringen lokaler Überzeugung zufolge Ratu Kidul letztlich nur die Aufmerksamkeit entgegen, die ihr seitens des *Kraton* unter Hamengku Buwono X vorenthalten wird und doch als unabdingbar gilt, um die am Gunung Merapi und im Indischen Ozean waltenden Kräfte in einem Gleichgewicht zu halten. Außerdem tragen die Pilger entscheidend dazu bei, dass Parang Kusumo seit nunmehr zwei bis drei Jahrzehnten einen einzigartigen wirtschaftlichen Höhenflug erlebt – was wiederum als ein Gunstbeweis der Ratu Kidul verstanden wird. Denn es gibt kaum einen Bewohner der Gemeinde, der nicht von den immer zahlreicher werdenden Pilgern profitierte, indem er Zimmer vermietet, Gebühren für Parkplätze erhebt, Speisen, Getränke und Zigaretten verkauft oder Opfergaben und Kondome anbietet. Parang Kusumo ist offen für alle (»buka untuk umum«) mit der Folge, dass die Gemeinde boomt und jedes Jahr um ein bis zwei Straßenzüge wächst, in denen sich vorzugsweise Karaoke-Bars etablieren.

Auch wenn Prostitution illegal ist, vom Bantul-Regenten verurteilt und von der Polizei (*Satuan Polisi Pamong Praja/Satpol PP*) verfolgt wird, nimmt die Gemeinde die damit einhergehenden Konflikte in Kauf, da sie ökonomisch in hohem Maße von den zahlreichen Pilgern und Prostituierten profitiert.[82] Selbst die lokale Polizei gehört zu den Profiteuren, insofern sie Frauen, die sie in einem Hotelzimmer mit einem Mann antreffen, der sich nicht als ihr Ehegatte ausweisen kann, mehr Geld abverlangt, als es die offizielle Strafe vorsieht. Die Prostituierten zahlen eigenen Angaben zufolge IDR 500.000,- an die Polizei, wenn sie der Ausübung ihres Gewerbes überführt werden; die offizielle Strafe für dieses Vergehen ist nach Aussage des lokalen Polizeichefs jedoch nur IDR 300.000,- oder eine Woche Gefängnis.[83] Kommt es zu einem Gerichtsverfahren, müssen die Prostituierten mit IDR 1.100.000,- für die Kosten aufkommen, zahlen sie direkt auf der Polizeiwache, lässt man sie für IDR 600.000,- wieder laufen.[84] Die Angaben mögen nicht tagesak-

82 Der Kampf gegen die Prostitution in Parang Kusumo und die ambivalente Haltung der lokalen Bevölkerung gegenüber *Satpol PP* ist auch Thema in *Tribun Jogja* vom 11. September 2017; vgl. https://jogja.tribunnews.com/2016/09/11/cepuri-parangkusuko-bakal-dibuat-steril-prostutusi (Zugriff am 18. März 2019).

83 Interview mit dem lokalen Polizeichef Pak Maryadi am 11. November 2014 in Parang Kusumo.

84 Interview mit Ibu Teteh, die Zimmer an Prostituierte vermietet, am 11. November 2019 in Parang Kusumo.

tuell sein, verdeutlichen jedoch einen zentralen Punkt:[85] Auch die Ordnungskräfte haben kein Interesse daran, die Prostitution an diesem Pilgerort mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu unterdrücken, da sie eine wichtige Einnahmequelle darstellt. Darüber können auch die Razzien, offiziell als »Operasi Perempuan Nakal« (wörtlich: »Operation freche Frau«) bezeichnet, nicht hinwegtäuschen, die regelmäßig durchgeführt werden und die zumeist vorgewarnten Prostituierten zwingen, sich zu verstecken oder vorübergehend Parang Kusumo zu verlassen. Gegen dieses Katz und Maus-Spiel (»kucing-kucingan«), das auch innerhalb der Gemeinde auf breite Kritik vom Gemeindevorsteher bis zum Imam stößt, reagieren die Frauen mit Transparenten, auf denen sie mehr Achtung und Respekt für sich fordern.[86]

Trotz der Konflikte mit den Ordnungskräften heißt die Gemeinde sie alle willkommen (»Semua diterima di sini, welcome kan ya!«). Denn die Auffassung, dass die Prostitution den heiligen Ort entweihen würde, wird von den meisten Bewohnern nicht geteilt, vielmehr vom Imam der Darus Salam-Moschee mit einer Parabel entkräftet: Das Heiligtum und die Prostitution vermischen sich nicht (»tidak campur«), sondern sind – seinen Worten zufolge – wie verschiedene Zimmer eines Hauses funktional voneinander getrennt.[87] Mit dieser Parabel spricht der Imam eine Haltung an, die charakteristisch ist für weite Kreise der lokalen Bevölkerung: Es geht letztlich darum, jedem einen Platz in der Gesellschaft einzuräumen bzw. – um das oben bemühte Gleichnis aufzugreifen – jedem ein Zimmer in einem gemeinsamen Haus zur Verfügung zu stellen, solange der Hausfriede bzw. das einvernehmliche Zusammenleben (*rukun*) dadurch nicht gestört wird. Die negativen Begleiterscheinungen werden dabei in Kauf genommen und mit der Bemerkung quittiert: »Di mana ada gula, di situ ada semut« (»Wo es Zucker gibt, gibt es auch Ameisen«).

Zu diesen Begleiterscheinungen gehört die Prostitution, die von vielen Anwohnern zwar als »Unmoral« und »Verletzung von Gottes Gebot« (»kemaksiatkan«) verurteilt, aufgrund fehlender Optionen jedoch geduldet wird. Da es weitgehend unmöglich ist, zwischen Pilgerin und Gelegenheitsprostituierter zu unterscheiden, zumal letztere ebenfalls *Jilbab* tragen (»yang berjilbab juga ada«), ist es schwierig, mit rechtsstaatlichen Mitteln gegen sie vorzugehen. Diese Situation machen sich wiederum die Prostituierten zunutze, insofern sie bewusst die Nähe zum Heiligtum Puri Cepuri suchen. Denn die Pilger sind hier nicht nur potentielle Kunden, sondern stellen auch eine Öffentlichkeit her, die Gewalt von Freiern und Übergriffe seitens der Polizei bis zu einem gewissen Grad unterbindet. Außerdem kann ein solches Heiligtum nicht einfach geschlossen werden – wie

---

85 Auf das Strafmaß für Prostitution in Parang Kusumo geht auch *Sorot Bantul* vom 11. September 2017 ein; vgl. https://bantul.sorot.co/berita-6113-malam-selasa-kliwon-belasan-psk-dan-lelaki-hidung-belang-terjaring-razia-di-parangkusumo.html (Zugriff am 26.5.2021).

86 Auf den Transparenten, die Frauen an ihren Häusern angebracht hatten, war 2014 und 2015 folgendes zu lesen: »Don't underestimate status and prestige of the women. Remember it!« und »Come on people, unite against condemnation and every kind of oppression« (Übersetzung aus dem Javanischen von Odit Budiawan).

87 Interview mit Hadi Husna, Imam der Darus Salam-Moschee in Parang Kusumo am 6. November 2018.

es in Surabaya mit dem Rotlichtviertel Dolly[88] geschehen ist –, was für die Frauen eine gewisse Arbeitsplatzgarantie bedeutet.

Die insgesamt liberale Haltung der Gemeinde zeigt sich auch darin, dass sie ihre Aufgabe (»tugas kita«) darin sieht, vor allem Aufklärung gegenüber Pilgern und Prostituierten zu leisten (»memberikan pencerahan«). Von daher sind in Parang Kusumo auch alle NGOs willkommen, die sich wie *Yayasan Vesta Indonesia* (*Vesta Stiftung Indonesien*) an den rituell bedeutsamen Tagen unter die Besucher mischen, um Kondome und HIV- Schnelltests anzubieten.

Dass die Gemeinde nicht gegen die Prostituierten vorgeht, findet die ungeteilte Zustimmung der Hilfsorganisation *Yayasan Vesta Indonesia*, die sich um diese Frauen bemüht. Vertreter dieser Organisation betonen, dass eine Vertreibung der Prostituierten aus Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten kein Beitrag zu Bekämpfung von HIV/Aids wäre, da die meisten Frauen mangels Alternative ihr Gewerbe andernorts fortführen würden. Eine Unterstützung könnten sie den sozial deklassierten Frauen jedoch nur anbieten, wenn sie wüssten, wo sie anzutreffen sind. Im Falle einer Vertreibung würden sie die Frauen jedoch aus den Augen verlieren und könnten weder Beratung noch medizinische Hilfe im Falle einer bereits erfolgten Infektion anbieten.[89] Von daher lässt sich die Haltung von *Yayasan Vesta Indonesia* und anderer NGOs anhand der leicht variierten Schlagzeile einer lokalen Nachrichtenplattform folgendermaßen auf den Punkt bringen: Wenn die roten Lichter in Parang Kusumo ausgehen, gehen die roten Lichter bei den Hilfsorganisationen an.[90]

Die ambivalente Haltung des Kraton oder: Ratu Kidul schlägt zurück

Die Gemeinde Parang Kusumo befindet sich in einer misslichen Lage: Einerseits möchte sie weiterhin von den Pilgern profitieren, die nicht zuletzt mit der Aussicht auf *Ritual seks* diesen sakralen Ort besuchen, andererseits kann sie sich nicht dauerhaft über die Rechtslage hinwegsetzen, der zufolge Prostitution im Regierungsbezirk Bantul verboten ist. Sie kann, anders formuliert, die Prostitution nicht erlauben, will sie aber auch nicht verbieten. Von daher wurde in der Gemeinde über Jahre hinweg um einen Kompromiss gerungen und nach langer Diskussion schließlich folgendes entschieden: Prostitution soll nur noch außerhalb der Cepuri geduldet werden.

Diese Entscheidung ist in zwei Schritten umgesetzt worden: Zunächst wurden Anfang 2018 an allen Eingängen zur Cepuri Aushänge mit folgender Aufschrift angebracht: »Es wird gebeten, die Cepuri nicht zu betreten, wenn kein Interesse an einem Gebet in

88 Zum angesprochenen Rotlichtviertel, vgl. Jones et al. 1998: 41–42.

89 Interview mit Joko Hadi Purnomo und weiteren Mitarbeitern von *Yayasan Vesta Indonesia* am 8. Mai 2018 in Yogyakarta. Dass die Zerschlagung von Rotlichtvierteln und die Vertreibung von Prostituierten nicht zur Eindämmung, sondern vielmehr zur Verbreitung sexuell übertagbarer Krankheiten wie HIV/Aids beitragen, wird als These auch von Hull et al. (1999: 115) vertreten.

90 Die angesprochene Schlagzeile lautet im Original: »Indonesian brothel closures hit HIV prevention. As red lights go out, HIV protection concerns grow« (*asia sentinel* vom 4. November 2014); vgl. https://www.asiasentinel.com/p/indonesia-brothel-closures-hit-hiv-prevention (Zugriff am 10. Dezember 2020).

der Moschee und dem Ritual [an den Sakralsteinen] besteht.«[91] Ab August 2018 wurde dann damit begonnen, diese Verordnung nach Rücksprache mit den *Juru Kunci* und mit Unterstützung des Sicherheitsdienstes des *Kraton* (*Paguyuban Seksi Keamanan Kraton/Paksikaton*) durchzusetzen. Betroffen von dieser Verordnung sind nicht nur die Prostituierten (*mbak-mbak*), sondern auch fliegende Händler (*berdagang*) und Masseurinnen (*tukang pijet*), denen das Betreten der Cepuri bis 24 Uhr verboten ist, d.h. so lange, wie den Pilgern die Tür zum Heiligtum offensteht. Dieses Verbot musste insbesondere gegenüber den fliegenden Händlern robust durchgesetzt werden, stößt jedoch auch bei der lokalen Bevölkerung auf ein geteiltes Echo. Begründet wird das Verbot damit, dass die Aktivitäten (*kegiatan*) der oben genannten Gruppen dem sakralen Ort (*tempat yang disakralkan*) unangemessen seien und die Pilger stören würden, die in der Puri Cepuri beten und meditieren wollen.[92] Vor allem Frauen, die sich ohne männliche Begleitung in der Cepuri aufhalten, werden von den insgesamt fünf Mitgliedern des Sicherheitsdienstes (*Paksikaton*) aufgefordert, entweder das Ritual (Opfergabe, Gebet, Meditation) an den Sakralsteinen durchzuführen oder das Heiligtum zu verlassen.

Infolge dieser Maßnahmen bilden sich vor den Eingängen zur Cepuri dichte Trauben von Pilgern und Prostituierten, die einen Sexpartner suchen, das Heiligtum jedoch nicht mehr betreten dürfen. Damit wurde der Kontakthof, der sich zwischen Puri Cepuri, Joglo und Darus Salam-Moschee gebildet hatte, vor die Eingänge zur Cepuri und damit auf die offene Straße verdrängt. Seither sind die Besucherzahlen in Parang Kusumo rückläufig (»sekarang jadi berkurang«). Die Frauen fühlen sich gegängelt und bleiben weg, während die Prostituierten in Karaoke-Bars ausweichen. Auf diese Veränderungen reagieren wiederum viele männliche Pilger, indem sie nicht mehr nach Parang Kusumo kommen.

Die Maßnahmen zur Eindämmung der Prostitution werden von weiten Teilen der lokalen Bevölkerung abgelehnt, da bereits erste finanzielle Einbußen spürbar sind. Da es sich bei den Mitgliedern des Sicherheitsdienstes (*Paksikaton*) um Freiwillige handelt, die als *Abdidalam* des *Kraton* keine nennenswerte Bezahlung für ihre Dienste erhalten, ist immer wieder die Meinung zu hören, dass die angesprochenen Maßnahmen nicht von Dauer sein werden. Die Mehrheit der Einwohner von Parang Kusumo scheint nur auf eine Rückkehr zum *Status quo ante* zu warten. Eine ähnliche Haltung nehmen auch die Prostituierten ein, die einen merklichen Rückgang der Pilger und damit auch ihrer Einnahmen beklagen.[93]

Alle Beteiligten stehen unter Druck, der sich durch die Corona-Pandemie und ihre Folgen noch weiter verstärkt hat. Parang Kusumo war über ein Jahr lang geschlossen, lediglich die *Labuhan*-Feierlichkeiten konnten abgehalten werden. Am stärksten hat es die

---

91 Im Original lautet die Aufschrift folgendermaßen: »Dimohon bagi yang tidak berkepentingan ibadah di masjid dan ritual tidak memasuki kawasan Cepuri.«

92 Interview mit Juni Antoro, Mitglied des Sicherheitsdienstes des *Kraton* (*Paguyuban Seksi Keamanan Kraton/Paksikaton*), am 5. November 2018 in Parang Kusumo. Pak Juni zeigt sich davon überzeugt, dass das angesprochene Verbot direkt vom Sultan erlassen wurde: »Ini perintah dari Sultan langsung.«

93 »Dulu dari tahun 2012 rame trus, sampai desember 2018 itu mulai sepi.« Übersetzung: »Ab 2012 war es stets voll, seit Dezember 2018 ist es ruhig geworden« (Interview am 11. November 2019 mit Ibu Teteh, die in Parang KusumoZimmer an Prostituierte vermietet).

Betriebe getroffen, die von der Beherbergung der Pilger leben, doch auch die Frauen, die auf zusätzliche Einnahmen angewiesen sind, haben schwere Zeiten durchlitten. Dennoch sind während der Pandemie weitere Straßen und Häuser hinzugekommen, und viele Bewohner haben die erzwungene Schließung genutzt, um ihre Läden und Geschäfte zu renovieren. In gewisser Weise erstrahlt Parang Kusumo zum Ende des Jahres 2022 heller und farbenfroher denn je – selbst die Pandemie konnte den Boom dieses Pilgerortes nicht stoppen.

Dass Parang Kusumo wieder Zuwächse verzeichnet, hat sicherlich auch damit zu tun, dass der Sicherheitsdienst des *Kraton* (*Paksikaton*) die Auflagen nicht mehr so streng und aufmerksam kontrolliert. Nach Auskunft der Dorfbewohner gehen die fünf uniformierten Männer nur noch sporadisch auf Streife, und wenn es regnet – von Oktober bis März regnet es praktisch täglich – lassen sie sich gar nicht mehr blicken. In der Folge haben sich die Prostituierten das Heiligtum Puri Cepuri zurückerobert. Sie bieten zwar weiterhin rund um die Karaoke-Bars ihre Dienstleistungen an, doch auch wieder direkt am Heiligtum mit den beiden sakralen Steinen. Damit evozieren sie diese irritierenden, doch für Parang Kusumo so charakteristischen Bilder: In Rufweite zu den Betenden in der Darus Salam-Moschee und direkt neben den Meditierenden in der Puri Cepuri versuchen sie, die Pilger von ihren körperlichen Vorzügen zu überzeugen. Als wir Parang Kusumo im November 2022 an den rituell bedeutsamen Tagen besuchen, haben wir den Eindruck, dass es hier lebhafter zugeht als vor der Pandemie und den Kontrollen des Sicherheitsdienstes.

Der Einsatz von *Paksikaton* ist bezeichnend für die ambivalente Haltung des *Kraton* gegenüber den rituellen Aktivitäten der Pilger in Parang Kusumo. Es wird nur halbherzig gegen diese Aktivitäten vorgegangen, zu viele Interessengruppen profitieren von einem florierenden Pilgerort – nicht zuletzt auch der *Kraton*, dem Grund und Boden in Parang Kusumo gehört.[94] Außerdem will der *Kraton* seine Beziehung zu Ratu Kidul ja nicht völlig aufkündigen, sondern lediglich auf eine andere Grundlage stellen: »Hanya dalem patin« – eine sexuelle Beziehung soll in eine rein spirituelle Verbindung überführt werden. Allerdings scheinen sich die Beteiligten über die Konsequenzen nicht völlig im Klaren:

Hamengku Buwono X ist der erste Sultan der Mataram-Dynastie, der in einer monogamen Ehe lebt. Aus der Beziehung mit seiner Frau Ratu Hemas sind fünf Töchter hervorgegangen, jedoch kein einziger Sohn. Gegenwärtig versucht er, seine älteste Tochter Gusti Kanjeng Ratu Mangkubumi als Thronfolgerin zu installieren, was den Widerstand seiner Brüder heraufbeschwört. Die familieninternen Auseinandersetzungen werden bis in die Schlagzeilen deutschsprachiger Print-Medien hinein mit polemischen Alliterationen wie »Krach im Kraton« kommentiert,[95] und internationale Nachrichten-

94 Vgl. zum Beispiel *Harian Jogja* vom 16. Oktober 2015: https://jogjapolitan.harianjogja.com/read/2015/10/16/511/652225/sultan-ground-warga-parangkusumo-tak-akui-tanah-sultan (Zugriff am 22. November 2022).

95 Vgl. *Frankfurter Rundschau* vom 2. Juni 2018; https://www.fr.de/panorama/krach-kraton-10993879.html (Zugriff am 26. Mai 2021).

agenturen sprechen von einer »feministischen Revolution«, die im Palast des Sultans ausgebrochen sei.[96] Ein Ende des Konfliktes ist nicht abzusehen.

Pikanterweise geht es dem *Kraton* in Surakarta kaum anders: Auch hier ist die Nachfolge ungeklärt, seit Pakubuwono XII im Jahr 2004 gestorben ist. Der genannte Sunan hinterließ sechs Frauen und 35 Kinder, doch wer sein Nachfolger werden soll, ist offengeblieben. Seine erste Frau hat als erstes Kind eine Tochter zur Welt gebracht; seine zweite Frau zwar einen Sohn, doch der Sohn der dritten Frau kam früher zur Welt. Seither blockieren sich die beiden ältesten Söhne des verstorbenen Sunan als »Zwillingskönige« (»raja kembar«) gegenseitig. Über knapp eineinhalb Jahrzehnte war unklar, wer Pakubuwono XIII werden soll.[97] Erst 2017 nach teils burlesken familieninternen Auseinandersetzungen kam es zu einer offiziellen Krönungszeremonie des älteren der beiden Halbbrüder, die den Konflikt beenden sollte. Davon kann jedoch keine Rede sein. Die Kinder der anderen Frauen haben ein Amtsenthebungsverfahren (*dewan adat*) eingeleitet, dessen Rechtmäßigkeit jedoch als umstritten gilt. Ein Ende des Konfliktes ist auch hier nicht abzusehen.[98]

Die Koinzidenz der Vorgänge ist augenfällig: Die Neuinterpretation des Verhältnisses der beiden *Kraton* in Surakarta und Yogyakarta zur Göttin des Südmeeres, die auf eine Entsexualisierung und Hierarchisierung dieses Verhältnisses hinausläuft, geht mit dem Verlust von Macht und Ansehen einher. Der traditionell orientierte Teil der Bevölkerung Zentraljavas sieht zwischen diesen beiden Vorgängen einen ursächlichen Zusammenhang: Ratu Kidul hat ihre schützende Hand über der Mataram-Dynastie zurückgezogen.

3.4 Tantrismus, Mimesis, Körpererfahrung

In den vorangegangenen Kapiteln wurde die These stark gemacht, dass sich in Zentraljava eine Reihe tantrischer Fragmente erhalten hat: so zum Beispiel in der Ratu Kidul-Legende, der *Labuhan*-Zeremonie, beim *Bedhaya*-Tanz und nicht zuletzt auch in heterodoxen Ritualpraktiken wie *Ritual seks*. Diese Fragmente gelten im Rahmen der vorliegenden Studie insofern als tantrisch, als die Verbindung sexuell konnotierter Gegensätze im Zentrum der rituellen Praktiken steht.[99] Mit diesen Praktiken versuchen die beteiligten Akteure, eine besondere Kraft oder Energie (*kasekten*) zu gewinnen und damit letztlich eine Angleichung an das Göttliche bzw. eine Einswerdung mit dem Absoluten (*moksa*) herbeizuführen.[100]

96 Vgl. *BBC News* vom 1. Juni 2018; https://www.bbc.com/news/world-asia-43806210 (Zugriff am 26. Mai 2021).

97 Vgl. *Merdeka* vom 7. April 2017; https://www.merdeka.com/peristiwa/13-tahun-kisruh-keraton-solo-seolah-tak-berujung.html (Zugriff am 26. Mai 2021).

98 Vgl. *Merdeka* vom 15. Februar 2021 https://www.merdeka.com/peristiwa/usai-terkurung-adik-raja-solo-ajak-keluarga-berdamai-untuk-selamatkan-keraton.html (Zugriff am 26. Mai 2021).

99 Eliade (1985: 267) zufolge bildet »die Verbindung der Gegensätze die metaphysische Konstante aller tantrischen Rituale und Meditationen«.

100 Für eine umfassende Charakterisierung des Tantrismus im klassischen Sinne, vgl. Gupta et al. 1979: 7–9.

Die angesprochene Verbindung von Gegensätzen erfolgt im tantrischen Kontext in erster Linie spirituell, was in der Auseinandersetzung mit dem Tantrismus häufig ausgeblendet wird. Unter bestimmten Voraussetzungen gehört jedoch auch der körperliche Vollzug des Sexualaktes zu den rituellen Praktiken, mit denen die Verbindung der Gegensätze und die Vereinigung mit dem Göttlichen (*moksa*) herbeigeführt werden soll. Vor allem der zuletzt genannte Aspekt wurde in den vorangegangenen Kapiteln als tantrisches Fragment herausgestellt, wobei jedoch unstrittig ist, dass dieses Fragment nicht nur lokalspezifisch angeeignet, sondern auch entsprechend transformiert wurde. Gleichwohl stellt sich die Frage, wie dieser Tantrismus javanischer Provenienz im Sinne einer Welt- und Lebensanschauung, die kosmologische Konzepte beinhaltet und nach teils transgressiven Ritualpraktiken verlangt, in einer Gesellschaft überdauern konnte, die sich seit über 400 Jahren mehrheitlich zum Islam bekennt.

Die nachfolgenden Ausführungen zielen darauf, diese Frage zu beantworten und den ideengeschichtlichen bzw. religionshistorischen Hintergrund auszuleuchten, aus dem heraus sich auf Java heterodoxe Ritualpraktiken wie *Ritual seks* entwickeln und behaupten konnten. Besondere Aufmerksamkeit erfahren in diesem Zusammenhang 1.) symbolische Repräsentationen sexuell konnotierter Gegensätze, die nicht nur auf die Verbreitung tantrischer Anschauungen und Praktiken in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) verweisen, sondern zur Vergegenwärtigung dieser Gegensätze und damit verbundener Konzepte bis in die Gegenwart hinein beitragen. Darüber hinaus geht es um 2.) tantrische Anschauungen und Praktiken, deren Kenntnis eine Voraussetzung dafür bildet, in den heterodoxen Ritualpraktiken in Parang Kusumo und einigen anderen Pilgerorten Fragmente zu erkennen, die diesen Anschauungen und Praktiken entlehnt sind. Und schließlich geht es darum, 3.) Zeugnisse und Dokumente, die von Historikern, Philologen und Religionswissenschaftlern als Beleg für die Verbreitung des Tantrismus im indonesischen Archipel angeführt werden, vor dem Hintergrund unserer ethnographischen Erhebungen an zentraljavanischen Pilgerorten zu diskutieren. Übergreifend wird in diesem Kapitel der Frage nachgegangen, ob sich Entstehung und Verbreitung heterodoxer Ritualpraktiken wie *Ritual seks* im Rekurs auf tantrische und damit vorislamische Vorstellungen und Praktiken aufklären lassen.

Tantrismus: Grundprinzipien einer esoterischen Praxis

Hinweise auf die historische Verankerung tantrischer Anschauungen in Zentral- und Ostjava finden sich in Tempelreliefs, Inschriften und Skulpturen, vor allem jedoch in überlieferten Texten aus vorislamischer Zeit, die zwar kaum auf Java, jedoch auf Bali erhalten geblieben sind (vgl. Hooykaas 1964a: 143). Dabei handelt es sich zum einen um *Tutur*, also Handbücher und Ratgeber über Kosmologie, Religion, Ritual und Ethik, die weniger eine bestimmte Doktrin als vielmehr eine Anleitung zu ihrer praktischen Umsetzung zum Beispiel mit Yoga vermitteln (vgl. Zoetmulder 1974: 178); zum anderen handelt es sich um *Kakawin*, also schöngeistige Literatur, die in Versform mit Metrum und Rhythmus verfasst wurde. Während ein Teil der genannten *Tutur* sich mit Sexualität und Erotik beschäftigt (»sexual tutur«), beschreiben *Kakawin* zumeist die Schönheit von Mensch und Natur in wechselseitig aufeinander bezogenen Gleichnissen, um »the unity of the cosmos and the interrelatedness of everything in it« herauszustellen (vgl.

Zoetmulder 1974: 214). Von daher kennzeichnet die beiden Literaturgattungen eine gewisse Aufgabenteilung: »If *tutur* provide the practical skills for sexual fulfillment, it is in *kakawin* that the erotic finds its poetic realisation« (Creese/Bellows 2002: 404).[101]

Während eine intensive Auseinandersetzung mit diesen Texten aus philologischer Perspektive längst eingesetzt hat (vgl. Rubinstein 2000, Creese 2004 etc.), ist über ihre Funktion und Bedeutung im rituellen Kontext bislang wenig bekannt (vgl. Creese/Bellows 2002: 388; vgl. auch Zoetmulder 1965b: 337). Unabhängig davon lässt sich festhalten, dass die genannte Literatur (*tutur* und *kakawin*) spirituelle Anschauungen und rituelle Praktiken thematisiert, die auf Java und Bali vor mehr als 1000 Jahren Verbreitung gefunden haben und auch in die Ratu Kidul-Legende eingegangen sind.

Nachdem sich der Tantrismus als esoterische Praxis zunächst auf dem indischen Subkontinent entwickelt hatte, breitete er sich ab dem 7. Jahrhundert auch in anderen Teilen Asiens aus.[102] Bereits im gleichen Jahrhundert gelangte er in den indonesischen Archipel, zunächst nach Sumatra (Königreich Sriwijaya) und zu Beginn des 8. Jahrhunderts auch nach Java (Königreich Mataram I), wo Inschriften und Bauwerke auf seine Ankunft verweisen (vgl. Zoetmulder 1965a: 237). Als Strömung innerhalb von Hinduismus/Shivaismus und Buddhismus ging er synkretistische Verbindungen mit autochthonen Religionen und dem Ahnenkult ein und gelangte so zu seiner lokalspezifischen Ausformung.

Der Tantrismus war in Opposition zur vedischen Überlieferung, brahmanischen Orthodoxie und hinduistischen Kastengesellschaft entstanden, was ihm von Anfang an einen transgressiven Charakter verlieh (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 212). Diese normverletzende Ausrichtung blieb auch bei seiner Ausbreitung im indonesischen Archipel erhalten, insofern auch hier »transcendence through transgression« erlangt werden sollte: »The idea of transgression, then, seems to be at the heart of esoteric practice and, in particular, the practice we call Tantra« (Levenda 2011: 29–30).

Die Transgression von Dualismen (Materie und Geist, Leib und Seele, Schöpfer und Geschöpf, Zeichen und Bezeichnetes) ist im Kontext tantrischer Anschauungen und Praktiken von zentraler Bedeutung, insofern in diesen Dualismen eine Illusion oder Täuschung (*maya*) gesehen wird, die sich vor die Erkenntnis der allumfassenden Nicht-Dualitiät (*advaita*) stellt (vgl. Zimmer 1981: 30 und Eliade 1985: 277). Mit der Kategorie Nicht-Dualität wird thematisiert, dass der Einzelne bzw. das Selbst (*atman*) stets mit dem Absoluten (*brahman*) verbunden bleibt, Mensch und Gott demnach nicht völlig geschieden sind, sondern als Teil eines Ganzen gesehen werden. Schöpfer und Geschöpf sind demnach nicht zwei, doch auch nicht eins. Diese Form des Monismus kommt besonders anschaulich in folgender These zum Ausdruck: Gott bringt alles hervor und ist deshalb präsent in allem, was ist (vgl. auch Zoetmulder 1974: 177) – also auch im

101 Zoetmulder (1995: 171) zufolge findet die Idee, sich dem Göttlichen im Sexualakt annähern zu können, auch in anderen Texten ihren Ausdruck, und er nennt in diesem Zusammenhang Adiparwa, Centini und Suluk-Literatur. – Beispiele für *Kakawin*, in denen die Schönheit der Natur und die Suche nach Einheit mit dem Göttlichen resp. Vereinigung mit dem oder der Geliebten beschrieben werden, hat Hunter (1998) zusammengestellt und ins Englische übertragen.

102 Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Geschichte des Tantrismus auf dem indischen Subkontinent, vgl. Gupta et al. 1979: 13–67; für eine Einführung in die Tantra-Literatur, vgl. Banerji 1988.

Menschen, d.h. Gott und Mensch sind eins.[103] Diese These beinhaltet jedoch nicht, dass Mensch und Gott identisch wären, sondern lediglich, dass jeder Mensch Anteil am Göttlichen hat und von daher aufgefordert ist, das Göttliche in sich zu entdecken, d.h. den Dualismus von Schöpfer und Geschöpf zu überwinden.

Dieser Monismus ist bis heute auf Java präsent, insbesondere in religiösen Gemeinschaften wie *Agama Kejawen* und *Aliran Kebatinan*, aber auch im Sufismus, der als bedeutsame Strömung innerhalb des Islam religiöse Anschauungen und Praktiken auf Java nachhaltig beeinflusst hat. Besonders anschaulich wird er auch in der Sanskrit-Formel *rwa bhineda* (wörtlich: die zwei, die geschieden sind): Demnach sind Tag und Nacht, Licht und Schatten, Leben und Tod zwar geschieden, bilden jedoch auch eine Einheit, insofern das eine nicht ohne das andere zu haben ist. Diese Einheit wird als Nichts imaginiert und ihre Realisierung mit Befreiung gleichgesetzt: »Die endgültige Erlösung besteht also in der Auflösung der Zweiteilung (*rwa bhineda* […]) in jene Einheit, die das Nichts ist« (Zoetmulder 1965a: 321).

Die Auflösung und Überwindung der angesprochenen Zweiteilung wird bereits im Leben angestrebt mit dem Ziel, einen »Tod vor dem Tod« (Braginsky 2004: 158) zu erleben. Andere Formulierungen lauten »dying within life« (Zoetmulder 1995: 172) oder »mati dalam hidup« (»Tod im Leben«) und verweisen auf Anschauungen, denen zufolge es mit Praktiken wie Meditation, Fasten etc. möglich ist, nicht nur die auf die diesseitige Welt gerichteten Sinnesorgane auszuschalten, sondern bereits einen Blick in die jenseitige Welt zu werfen (vgl. Soehardi 1993: 71). Entsprechende Vorstellungen sind – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – auch bei *Kebatinan*-Gruppen wie zum Beispiel *Sapta Darma* bis heute virulent geblieben.

Weitere religiöse Grundprinzipien des Tantrismus zielen darauf, ethische Dualismen wie gut und böse, richtig und falsch, moralisch und unmoralisch, erlaubt und verboten zu überwinden (vgl. Young 2004: 136; vgl. auch Eliade 1985: 304). Die tantrischen Akteure (»tantrika«) versuchen demnach, »to get beyond the concepts of good and evil, forbidden and allowed, in order to experience the negation of all dualities, including gender. In *tantra* reality is one […]« (Young 2004: 136). Letztlich geht es um die Überwindung und Negation aller Dualismen, einschließlich des Dualismus von Mann und Frau, der im Tantrismus nicht zuletzt mit der rituell herbeigeführten sexuellen Vereinigung der Geschlechter angestrebt wird.

Mann und Frau weisen nach tantrischer Anschauung besondere Eigenschaften auf, die dem jeweils anderen Geschlecht fehlen. Während das Männliche zum Beispiel mit »skillful means« assoziiert wird, wird das Weibliche mit »wisdom and insight« gleichgesetzt (vgl. Young 2004: 138).[104] Die sexuelle Vereinigung zielt im tantrischen Kontext darauf, an die Eigenschaften des anderen Geschlechts anzuschließen, um das Defizitäre der eigenen Geschlechtlichkeit zu überwinden und sich Vollständigkeit und Perfektion

---

103 Die These von der prinzipiellen Einheit von *Brahman* und *Atman* bzw. Gott und Mensch kommt in einer berühmten Sanskrit-Formulierung zum Ausdruck: »Tat tvam asi«, übersetzt als »Aku adalah kau« bzw. »You are as I am« oder auch »Das bist Du«.

104 Für eine Unterscheidung der Geschlechter auf Bali, die – für ein westliches Verständnis eher überraschend – das Männliche mit Natur und das Weibliche mit Kultur gleichsetzt, vgl. Gottowik 2005: 183–186.

anzunähern, wie sie die Götter repräsentieren. Mit der Überwindung des Geschlechter-Dualismus und der Angleichung an das Göttliche wird zugleich ein Zugewinn an Macht angestrebt: »Tantra is first and foremost about power« (Levenda 2011: 41).

Der Versuch, sich den Göttern anzugleichen und Anschluss an ihre Macht zu finden, impliziert jedoch nicht, die angesprochenen Dualitäten zu suspendieren oder dialektisch aufzulösen. Im tantrischen Kontext werden diese Gegensätze vielmehr miteinander verbunden, um von ihnen Gebrauch zu machen: »The essential characteristic of this combination of opposites is not their merging but their dynamic simultanous incorporation within a single entity« (Anderson 1972: 14). Es geht demnach nicht darum, Gegensätze zum Verschwinden zu bringen, sondern um »the ability to concentrate opposites« (Anderson 1972: 14). Die Fähigkeit, Gegensätze miteinander zu verbinden, sie gewissermaßen unter einem Dach zu vereinen, verhilft zur Macht und ist zugleich Ausdruck derselben.

Benedict Anderson hat diese Überlegungen in »The Idea of Power in Javanese Culture« (1972) entwickelt und anhand von zwei Beispielen erläutert. Anderson verweist zum einen auf das indonesische Staatsmotto »Bhinneka Tunggal Ika« bzw. »Unity in Diversity«. Hier wird nicht auf einen Prozess der Vereinigung unterschiedlicher Elemente abgehoben, wie etwa beim US-amerikanischen Staatsmotto »E pluribus unum«, sondern die Untrennbarkeit von Einheit und Vielfalt betont. Einheit und Vielfalt sind insofern untrennbar miteinander verbunden, als sie einander wechselseitig bedingen (Anderson 1972: 15, Fn. 31). Gegensätzliche Elemente stehen demnach nicht nur in Opposition zueinander, sondern verweisen auf eine Komplementarität, ohne die Vollständigkeit (*kelengkapan*) als Bedingung für Perfektion (*kesempurnaan*) nicht zu erreichen ist.

Zum anderen verweist Anderson auf den Geschlechterantagonismus. Der Antagonismus zwischen Mann und Frau soll dem javanischen Konzept der Macht zufolge nicht im Sinne eines Hermaphrodismus aufgelöst werden. Vielmehr geht es darum, maskuline und feminine Eigenschaften einzubinden und einander gegenüberzustellen, um aus der Spannung, die aus dieser Gegenüberstellung erwächst, *Power* (Energie *und* Macht) zu gewinnen: »He [the man of power bzw. *wong sakti*] is at once masculine and feminine, containing both conflicting elements within himself and holding them in a tense, electric balance« (Anderson 1972: 14).

Das Adjektiv »electric« ist mit Vorsatz gewählt: Energie entsteht aus der Spannung gegensätzlicher Pole, und diese Spannung gilt es sowohl im javanischen als auch im tantrischen Kontext aufrechtzuerhalten und nicht etwa synthetisch aufzulösen oder zu neutralisieren. Das Resultat der »tense, electric balance«, die hier angestrebt wird, ist letztlich Macht, wie sie die Götter repräsentieren.

Um die genannten Dualismen (Einheit und Vielfalt, Mann und Frau etc.) zu verbinden, ohne sie aufzulösen, wird im tantrischen Kontext auf teils heterodoxe Rituale zurückgegriffen: »In manchen tantrischen Traditionen [...] sind es überdies gerade jene Dinge, die als heterodox und unrein gelten, die die Verschmelzung mit der Gottheit und die Aneignung ihrer Kräfte herbeiführen sollen« (Wilke 2015: 159). Heterodoxe Praktiken rücken die rituellen Akteure insofern in die Nähe der Götter, als diese die angesprochenen Dualismen längst überwunden haben und jenseits der genannten Kategorien denken, fühlen und handeln.

Mit diesen Überlegungen sind tantrische Prinzipien angesprochen, die abgesehen von einigen wenigen Heilern (*dukun*) und Mystikern (*orang paranormal*) kaum jemand auf Java *expressis verbis* darzulegen vermag. Diese Prinzipien gelangen jedoch in symbolischen Darstellungen sexuell konnotierter Gegensätze zur Anschauung, die vor allem im rituellen Kontext bedeutsam sind.

Sexuell konnotierte Gegensätze und ihre symbolische Repräsentation

Rituale werden an Orten durchgeführt, an denen sich die Chance eröffnet, die Aufmerksamkeit der Götter zu erlangen. Hier sind Berge, Höhlen und Quellen von besonderem Interesse, ebenso wie markante Punkte in der Natur, z.B. ungewöhnlich gewachsene Bäume oder, wie in Parang Kusumo, auffällige Felsformationen. All das sind Orte für mystische Begegnungen, insofern nach traditioneller Auffassung hier Götter und Geistwesen residieren. So heißt es etwa von Shiva, dass er auf den Gipfeln der Berge zu Hause ist, und diese Verbindung zwischen Shiva und den Berggipfeln geht auf Java, Bali und Lombok so weit, dass alle markanten Berge (Gunung Semeru, Gunung Agung, Gunung Rinjani etc.) mit dieser Gottheit in Verbindung gebracht werden (vgl. Gottowik 2016: 209–210). Das weibliche Pendant bilden dann die Berg- und Kraterseen, die nahe dieser Berggipfel entstanden sind (Ranu Kumbolo, Danau Batur, Danau Segara Anak etc.), und beide zusammen, Berg und See, Fels und Wasser werden in Zentralindonesien symbolisch mit *Linga* und *Yoni* vergegenwärtigt.

Linga kann in seiner einfachsten Form mit einem aufgerichteten Stein symbolisiert werden, während *Yoni*, das weibliche Pendant, dann den Sockel oder Untergrund bildet, auf dem dieser Stein steht.[105] Mit *Linga* und *Yoni*, symbolische Repräsentationen von Phallus und Vulva, werden Shiva und Shakti als eine kosmische Einheit dargestellt, und das konsekrierte Wasser (*tirtha*), das über *Linga* gegossen wird und über *Yoni* abfließt, repräsentiert im rituellen Kontext den Samen Shivas, der als *Amrita* nicht nur Shakti, sondern als Quellwasser und Regen auch die Erde befruchtet. Fruchtbarkeit steht hier für üppige Ernten und damit letztlich für Reichtum und Macht.

Im Rahmen einer phonetischen Verschiebung wird *Linga* zu *Lingih* und schließlich zu *Palingihan* (Bal.), also einem Schrein bzw. sakralen Ort, an dem dieser Schrein steht (vgl. Hooykaas 1964a: 176; vgl. auch Gottowik 2019: 55). In diesem Schrein sind die Götter und Ahnen gegenwärtig, insofern sie darin Platz nehmen, wenn sie etwa im Rahmen eines Tempelfestes dazu eingeladen werden. Von daher sind *Linga* bzw. *Palingihan* so etwas wie Instrumente (*yantra*), die es erlauben, das Göttliche zu vergegenwärtigen und Kontakt mit ihm aufzunehmen – ein Prinzip, das auch im *Bedhaya* zum Tragen kommt, wenn Ratu Kidul von einer der Tänzerinnen Besitz ergreift und dann von ihr verkörpert wird, so dass sich der höchste Repräsentant der Mataram-Dynastie mit ihr vereinigen kann.

Der *Linga-Yoni*-Kult, der als Inbegriff tantrischer Einflüsse gilt, war kulturübergreifend in ganz Zentraljava verbreitet und wird bis heute auf Bali und in Teilen von Lombok praktiziert. Auf Java ist er durch den Islam zwar stark zurückgedrängt worden, doch auch Ende des 20. Jahrhunderts nicht gänzlich verschwunden: »Many of these linga-

105 Shiva und Shakti sind aus sich selbst heraus entstanden und repräsentieren ebenso wie *Linga* und *Yoni* den Urgrund allen Seins.

yoni were still venerated by the villagers by offerings of flowers, incense and sometimes of food […]« (Roxas-Lim 1983: 121; vgl. auch Hooykaas 1964: 145). Und auf Lombok sind *Palingih* (Bal.) bzw. *Padewaq* (Sas.) bis heute sakrale Orte, die sowohl von Mitgliedern der hindu-balinesischen Minderheit als auch der muslim-sasakschen Mehrheit teils gemeinsam unterhalten werden, sofern letztere traditionellen Strömungen innerhalb des Islam (*Wetu Telu*) angehören (vgl. Gottowik 2019: 55).

Die symbolische Darstellung sexuell konnotierter Gegensätze erfolgt nicht nur mit *Linga* und *Yoni*, sondern auch mit Shiva und Shakti.[106] Das Sanskrit-Wort *Shakti* bedeutet Kraft (vgl. Glasenapp 1943: 173). Diese Kraft, verschiedentlich auch mit »devine power or energy« übersetzt (vgl. Stutley 1977: 260; vgl. auch Young 2004: 136), wird weiblich imaginiert und in Gestalt einer Göttin personifiziert, die Shiva stets zur Seite steht.[107] Dabei mag es sich um Uma, Parwati, Durga, Kali und ein Dutzend weiterer Göttinnen handeln (vgl. Zimmer 1981: 156), sie alle sind weibliche Emanationen dieser besonderen Kraft und verkörpern Shakti, ohne die Shiva letztlich identitäts- und hilflos wäre. »Im Tantrismus […] ist Siva nicht ohne seine Sakti« (Mühlmann 1981: 49).

Der Shaktismus, der als Strömung innerhalb des Hinduismus zum Ende des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung in Indien große Verbreitung gefunden hat, betont diese Konstellation: Shakti steht für die Kräfte, über die Shiva und andere Götter verfügen, und diese Kräfte werden als himmlische Frauen oder göttliche Gemahlinnen hypostasiert (vgl. Glasenapp 1943: 176). Anschluss an diese Kräfte gewinnt der entsprechende Gott, indem er mit seiner Gemahlin bzw. Shakti sexuell verkehrt: »Without this […] the god's power would be incomplete« (Wessing 1997b: 331). Er sucht seine Gemahlin demnach nicht auf, um mit ihr ein Kind zu zeugen, sondern um von seiner Shakti die als *Shakti* bezeichnete Power (Macht, Energie, Kraft) zu empfangen. Von daher gilt: »[…] supreme goddesses are not primarily mothers but lovers« (Bolle 2005: 3977).[108]

Das hier angesprochene Prinzip ist auch in der Ratu Kidul-Legende gegenwärtig, insofern der Gegensatz zwischen der Göttin des Südmeeres und Panembahan Senopati zwar in gemeinsamen Liebesnächten punktuell aufgehoben, jedoch nicht in einem gemeinsamen Nachkommen dauerhaft aufgelöst wird. Bei diesen Liebesnächten geht es nicht um Zeugung, sondern um die Kraft, die aus der Vereinigung von Gegensätzen resultiert, welche in bzw. jenseits dieser Vereinigung fortbestehen. Diese Gegensätze müssen immer wieder in serieller Hochzeit zwischen Ratu Kidul und den Mataram-Herrschern überwunden werden und existieren doch bis in alle Ewigkeit weiter. Indem die Herrscher diese Hochzeit vollziehen, gelangen sie nicht nur zur Macht, sondern auch zur Legitimation, sie uneingeschränkt auszuüben.

---

106 Die Paarung *Shiva-Shakti* verweist auf die tantrische Tradition innerhalb des Hinduismus im Gegensatz zur Paarung *Yab-Yum*, die für die tantrische Tradition innerhalb des Buddhismus steht (vgl. Young 2004: 136).

107 Shiva und Shakti teilen das Wissen, »daß sie, obgleich dem Anschein nach zwei, in Wahrheit doch nur eins sind« (Zimmer 1981: 153).

108 Swami Bharati gibt eine Beschreibung der Shakti als *Lover* und attestiert ihr in diesem Zusammenhang »all the characteristics of a beautiful woman. Her rounded breasts protrude firmly, and they are so close together that not even a lotus stalk would find room between them; her large eyes are flushed with the desire for love; her waist is slim; and her hips are curved. She is the Indian ideal of female beauty – which is very different from that of the Greeks« (Bharati 1961: 102–103).

Abbildung 18: Ardhanarishvara



Quelle © Internet: https://www.astroved.com/astropedia/en/gods/ardhanarishvara (Zugriff am 16. Mai 2023)

Auf eine ganz ähnliche Weise zielt auch die Beziehung zwischen Shiva und Shakti auf die punktuelle Überwindung sexuell konnotierter Gegensätze. Dieser Umstand wird in einer Darstellung der beiden festgehalten, die den Gott mit seiner Shakti in einem Bild zeigt: *Ardhanarishvara*. Der Begriff leitet sich etymologisch her von *ardha*, Sanskrit für halb, *nari* für Frau und *ishvara* für Gott. Figürliche bzw. bildhafte Darstellungen, die mit diesem Begriff bezeichnet werden, zeigen den Gott und seine Shakti zu einer Figur vereint, die dann aus einer männlichen und einer weiblichen Hälfte besteht. Die sexuell konnotierten Gegensätze sind hier *nicht* aufgehoben, sondern in der Figur präsent und machen sie je zur Hälfte aus. *Ardhanarishvara* ist demnach kein Hermaphrodit, bei dem männliche und weibliche Geschlechtsmerkmale fließend ineinander übergingen, sondern eine Darstellung in Gestalt »of a being in whom masculine and feminine characteristics are sharply juxtaposed« (Anderson 1972: 14). *Ardhanarishvara*, halb Frau, halb Mann, verkörpert als Figur die Vereinigung sexuell konnotierter Gegensätze, die weder ganz zu einer Einheit verschmolzen sind, noch in zwei Teile zerfallen, d.h. sie verkörpert Nicht-Dualität (*advaita*).

Eine figurine Darstellung sexuell konnotierter Gegensätze verkörpern auch *Loro Blonyo*-Figuren, die in Zentraljava äußerst populär sind, selbst wenn sie ihre rituelle Bedeutung weitgehend eingebüßt haben und zumeist nur noch als Dekor in Wohnhaus oder Geschäftsraum dienen. Die aus Holz oder Ton gefertigten Figuren repräsentieren

ein heterosexuelles Paar, das traditionell wie Braut und Bräutigam gekleidet ist und nebeneinander Platz genommen hat – entweder mit verschränkten Beinen oder auf den Fersen sitzend, nur selten stehen die beiden auch aufrecht nebeneinander. Zu unterscheiden sind Mann und Frau an Kopfbedeckung, Haartracht und Kleidung, doch Statur, Haltung, Mimik und Gestik sind in der Regel völlig identisch. Von daher sind sie gleich und doch (geschlechtlich) verschieden. Sie sind ein Symbol für (sexuelle) Einheit in der Vielfalt und damit zugleich für Fruchtbarkeit und Wohlstand, und letztlich für Macht (*power*). Die beiden gelten als unzertrennliches Paar (»the inseparable couple«), und so stehen sie nicht zuletzt auch für Harmonie und Stabilität in der Beziehung zwischen den Geschlechtern.[109]

Wen diese figurinen Darstellungen repräsentierten, ist nicht eindeutig festzumachen. Eine der gängigsten Interpretationen besagt, dass es sich um Dewi Sri, Göttin der Fruchtbarkeit und Beschützerin der Reisfelder handelt, und um Dewa Sadana (Raden Sadhana), einen jungen Mann, der ihr nicht von der Seite weicht. Den mythischen Erzählungen zufolge haben sich die beiden ineinander verliebt, dürfen jedoch nicht heiraten, da es sich um Geschwister handelt.[110] Sie trennen sich und finden wieder zusammen, doch ob es zur Hochzeit kommt, bleibt ungewiss (vgl. Kieven 2013: 42, 40–45; vgl. auch Behrend 1989: 182).

Andere Quellen sehen in der weiblichen *Loro Blonyo*-Figur ebenfalls eine Darstellung von Dewi Sri, verweisen jedoch darauf, dass es sich bei dieser Reisgöttin um eine Adaption der indischen Gottheit Sri Dewi handelt, »the female form of Vishnu« (Ashabranner 1980: 112). Vor diesem Hintergrund ist bedeutsam, dass der Name ihres ständigen Begleiters, Sadana, in Sanskrit ebenfalls ein Name für Vishnu ist: »In Sanskrit the name Sadono is another name for Wishnu« (Kieven 2013: 42; vgl. auch Weatherbee 1968: 476). Von daher repräsentieren *Loro Blonyo*-Figuren dieser Interpretation zufolge niemand Geringeres als Vishnu, den Bewahrer und Beschützer der Welt, in seiner sowohl weiblichen (Sri Dewi) als auch männlichen Gestalt (Sadana) – ein anderes Beispiel für Einheit in der geschlechtlich markierten Vielfalt.[111]

Einer weiteren Interpretation zufolge repräsentieren die beiden *Loro Blonyo*-Figuren das Ehepaar, in dessen Haus sie Platz gefunden haben. Dort werden sie vor dem Hochzeitsbett postiert, das im Zentrum (*petanen* oder *pasren* [Place of Sri]) eines traditionellen javanischen Hauses steht und als »the inner sanctum« (*krobongan*) bis heute in aristokratischen Anwesen zu finden ist (vgl. Keeler 1983a: 3 und Kumar 1997: 128). Dieses Bett ist eine Art Schrein und dient der Reisgöttin als Ruhestätte, wenn sie von Zeit zu Zeit zur Erde herabsteigt, und einigen Legenden zufolge verkehrt sie hier auch mit Sadana, ihrem Bruder und Gemahl (vgl. Keeler 1983a: 3). Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde dieses Bett in der Hochzeitsnacht vom Brautpaar aufgesucht, doch diese Tradition hat

109 Der Name dieses Figurenpaares hat folgende Bedeutung: »*Loro* means two, *blonyo* means rubbed with *lulur* (a yellow powder)« (Kumar 1997: 129). Mit diesem Puder bzw. Peeling reinigen Braut und Bräutigam traditionell ihren Körper, bevor sie Hochzeitskleidung anlegen.

110 Geschwister sind im javanischen Kontext auf besondere Weise geeignet, sexuell konnotierte Gegensätze zum Ausdruck zu bringen: »[…] the icon and paradigm of sex difference is not husband and wife but brother and sister« (Errington 1990: 47; vgl. auch Errington 1990: 51).

111 In der indischen Mythologie ist Laksmi bzw. Sri Laksmi Dewi die Frau Vishnus, im indonesischen Kontext sind es hingegen Dewi Sri (Dewi Padi), Dewi Pertini (Dewi Bumi) etc.

sich seither verloren. Mittlerweile sitzt das Brautpaar im Verlauf der Hochzeitsfeierlichkeiten vor diesem Bett genau an der Stelle, wo sonst die beiden *Loro Blonyo-* Figuren postiert sind (vgl. Jessup 1990: 222 und 264). Braut und Bräutigam nehmen den Platz dieser Figuren ein und sind dann wie Dewi Sri und Dewa Sadana gekleidet, um in mimetischer Angleichung an dieses Paar deren Segen in Empfang zu nehmen (vgl. Ashabranner 1980: 113). Die beiden *Loro Blonyo-* Figuren repräsentieren dieser Interpretation zufolge das angesprochene Brautpaar, das von den Göttern in Gestalt von Dewi Sri und Dewa Sadana gesegnet wurde (vgl. auch Jay 1969: 214).

Abbildung 19: Loro Blonyo-Figuren



Quelle: © Internet: https://www.zacke.at/auction/lot/583-a-fine-and-rare-pair-of-painted-wood-bridal-figures-loro-blonyo/?lot=16665&sd=1 (Zugriff am 16. Mai 2023)

Von königlichen Hochzeiten ist bekannt, dass sie noch immer um dieses Zeremonialbett herum ausgerichtet und darin vollzogen werden (vgl. Ahee 2016). Dieses Bett steht zusammen mit anderen sakralen Erbstücken (*pusaka*) im zentralen Bereich des *Kraton* (dem sogenannten *Dalem*), der bekanntlich den Mittelpunkt der Welt markiert und durch eine *axis mundi* mit dem Jenseits verbunden ist (vgl. Behrend 1984: 34 und 1989: 182–183). Der *Kraton* mit dem Zeremonialbett im Zentrum befindet sich demnach genau an der Stelle, an der die kürzeste Distanz die Erde mit dem Himmel verbindet. Und was in die-

sem Bett geschieht, zielt auf die Aufmerksamkeit der Götter: Der Liebesakt ist hier eine sakramentale Handlung.[112]

Die Vergegenwärtigung geschlechtlich konnotierter Gegensätze mit Linga und Yoni, Shiva und Shakti, Sri und Sadana etc. verbunden mit ihrer als notwendig erachteten rituellen Überwindung, die gleichermaßen punktuell wie seriell erfolgt, wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit im Sinne eines tantrischen Prinzips gedeutet.[113] Die Verbreitung dieses Prinzips in weiten Teilen Zentralindonesiens legt es nahe, darin ein »key symbol« (Ortner 1973) oder »root paradigm« (Turner/Turner 1978) zu sehen, das zwar spätestens mit Beginn des 20. Jahrhunderts seinen Einfluss zu verlieren beginnt, bis heute jedoch zumindest fragmentarisch erhalten geblieben ist.[114]

Unter »root paradigms« verstehen Edith und Victor Turner kulturelle Modelle, denen eine handlungsleitende und sinnstiftende Funktion zukommt. Sie vermitteln grundlegende Annahmen über den Menschen und seine Stellung in der Welt und werden vom Einzelnen bewusst für den eigenen Handlungsvollzug gewählt, ohne ganz im Kognitiven und Vernunftmäßigen aufzugehen (vgl. Bräunlein 2012: 82). Als Beispiel für »root paradigms which have guided social action over long tracts of time« (Turner/Turner 1978: 3), verweisen die beiden Turners – mit Bezug zum *christlichen* Kontext – auf Kreuzweg und Wiederauferstehung im Sinne eines komplexen Symbolsystems, das in »cultures deeply influenced by Christian beliefs and practices […] seems to have affected the behavior of a number of major historical figures« (Turner/Turner 1978: 249). Dass Leid und

---

112 Eine Auseinandersetzung mit sexuell konnotierten Gegensätzen findet in Zentraljava auch im Rahmen der figurinen Darstellung eines lang verheirateten Paares als *Penganten lama* statt, selbst wenn sich hier die angesprochenen Gegensätze in Folge des jahrelangen ehelichen Zusammenlebens offenkundig verloren haben (vgl. Umschlagvorderseite der vorliegenden Publikation). Das populäre und zumeist aus Holz gefertigte Figurenpaar, das sich im physiognomischen Ausdruck (Körperhaltung, Körperform etc.) fast vollständig aneinander angeglichen hat, verweist auf ein Interesse an sexuell konnotierten Gegensätzen, die hier – wenn auch in negativer Entsprechung – thematisiert werden.

113 Weitere Beispiele für symbolische Repräsentationen geschlechtlicher konnotierter Gegensätze und ihre rituelle Überwindung führen Utama et al. für Bali an (vgl. Utama et al. 2019: 6–8). Das Autorenteam deutet sie ebenfalls als Ausdruck tantrischer Prinzipien, die im Kontext hindu-balinesischer Rituale bis heute erhalten geblieben sind (vgl. Utama et al. 2019: 1 und 8). – In diesem Zusammenhang wäre auch auf das Sakralfigurenpaar *Barong Landung* zu verweisen, das im Süden von Bali zu rituellen Anlässen durch die Straßen geführt wird und dann in aller Öffentlichkeit kopuliert (»porno sekali«). Auch bei diesem heterosexuellen und multiethnischen Figurenpaar wird ein Interesse an sexuell konnotierten Gegensätzen deutlich, die im rituellen Koitus punktuell überwunden werden; für eine ausführliche Untersuchung der legendarischen Erzählungen und rituellen Praktiken, in die dieses Sakralfigurenpaar eingebunden ist, vgl. Gottowik 2005: 155–370. – Schließlich wäre hier auch noch auf *Ondel-Ondel-*Figuren (»giant Betawi effigies«) zu verweisen, die im Großraum Jakarta zu Hause sind, hinsichtlich der hier behandelten Fragestellung bislang jedoch nicht näher untersucht wurden.

114 Die Überzeugung, der zufolge es im Hinblick auf Wohlergehen und Prosperität notwendig ist, sexuell konnotierte Gegensätze punktuell zu überwinden, wäre für Zentraljava auch als *Common Sense* zu beschreiben. Unter *Common Sense* ist im Anschluss an Clifford Geertz das zu verstehen, »was jeder mit gesundem Menschenverstand weiß« und doch »historisch konstruierten und historisch definierten Beurteilungsmaßstäben unterworfen« ist (vgl. Geertz 1987b: 265–266).

Erlösung ursächlich miteinander verbunden sind, vermitteln die gerade angeführten Paradigmen und stellen damit zugleich wichtige Informationen über die zentralen Werte des zugrundliegenden sozio-religiösen Systems bereit (vgl. Turner/Turner 1978: 3 und 10). Und mehr noch: »They go beyond the cognitive, and even the moral, to the existential domain […]. They reach down to […] axiomatic values, matters literally of life and death« (Turner/Turner 1978: 248; vgl. auch Turner 1974a: 64).

In Zentralindonesien werden diese axiomatischen Werte mit sexuell konnotierten Gegensätzen, die von Mann und Frau, Linga und Yoni, Fels und Wasser verkörpert werden, zu einem Symbolsystem für den Kreislauf des Lebens verdichtet. Dass dieses System im Sinne eines Paradigmas dem Denken und Fühlen der sozialen Akteure über einen längeren Zeitraum zugrunde liegt und sich bis heute zumindest fragmentarisch erhalten hat, impliziert, dass es sich historisch immer wieder neu ausrichten musste: Teile des Systems wurden aufgegeben, andere Teile neu erfunden, und der veränderte Kontext, in dem dieses dynamische System heute steht, hat ebenfalls tiefgreifende Implikationen im Hinblick auf seine Funktion und Bedeutung, insofern dieser Kontext ihm neue bedeutungsstiftende Bezüge verleiht. Lediglich der Grundgedanke, dem zufolge die Einbindung von sexuell konnotierten Gegensätzen die Voraussetzung dafür bildet, Energie und Macht (*Power* im Sinne von *Shakti*) zu generieren, hat sich über Generationen hinweg stillschweigend (im Sinne von vorsprachlich) erhalten.

Der angesprochene Grundgedanke (Macht erwächst aus der Einbindung divergierender Kräfte; Symbole, die diese Einbindung repräsentieren, sind Symbole der Macht) unterliegt selbst dem Prinzip von *unitiy in diversity*, insofern er auf ganz unterschiedliche Weise symbolischen Ausdruck findet: von Linga und Yoni, die an Megalith-Kulturen erinnern, über Shiva und Shakti, die für hindu-buddhistische Einflüsse stehen, bis hin zu Sri und Sadana, die ihren Platz auch im islamisch geprägten Zentraljava nicht gänzlich verloren haben. Dass diese Symbole in der javanischen Gesellschaft noch präsent sind, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie im Zuge der Islamisierung ihre Funktion als Instrumente kollektiven Denkens verändert, wenn nicht sogar weitgehend eingebüßt haben, d.h. vielen Menschen auf Java aktuell kaum noch etwas bedeuten. Sie sind jedoch in ihrer materiellen Gestalt erhalten geblieben und können von daher als symbolische Artikulationen revitalisiert und erneut mit Bedeutung aufgeladen werden.

Der Grundgedanke, dem zufolge die Sexualität eine Kraftquelle darstellt, an die der Einzelne durch Sexualkontakte Anschluss findet, kommt auch in den heterodoxen Ritualpraktiken in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten symbolisch zum Ausdruck. In diesem Grundgedanken ein Paradigma des Denkens und Fühlens zu sehen, das in Geschichte und Kultur Zentralindonesiens verankert ist, liefert eine Erklärung dafür, warum diese Praktiken schwankenden Konjunkturen unterliegen, d.h. für eine gewisse Zeit verschwinden, um in modifizierter Gestalt erneut aufzutauchen: Selbst wenn diese Praktiken phasenweise nicht zu beobachten sind, bleibt das zugrundeliegende Paradigma subkutan erhalten. Als Reaktion auf Dynamiken in Kultur und Religion kann dieses Paradigma des Denkens und Fühlens revitalisiert werden und trägt dann seinerseits zur kulturellen und religiösen Dynamik der es hervorbringenden Ge-

sellschaft bei. Damit ist freilich noch nicht geklärt, warum dieses Paradigma gerade zum Ende des 20. Jahrhunderts eine Konjunktur erfährt.[115]

Abbildung 20: Barong Landung-Figuren auf Bali



Quelle Foto © Volker Gottowik 2003

Sexuell konnotierte Gegensätze und ihre rituelle Überwindung

Mit den rituellen Praktiken in Parang Kusumo gelangen religiöse Überzeugungen zum Ausdruck, auf die sich die lokalen Akteure als *Agama Kejawen* (javanische Religion) oder *Islam Jawa* (javanischer Islam) beziehen. Das spezifisch Javanische dieser Überzeugungen ist vor allem darin zu sehen, dass sie auf einzigartige Weise unterschiedlichen religiösen Einflüssen ausgesetzt waren, und dazu gehören nicht zuletzt auch tantrische Einflüsse.

Der Tantrismus im Sinne einer esoterischen Lehre mit einer darauf abgestimmten Ritualpraxis hat sich zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert »an den Grauzonen Indiens«, vor allem am nördlichen Rand des genannten Subkontinents in Kaschmir, Nepal, Bengalen und Assam herausgebildet und dann als »panindische Bewegung« ausgebreitet, die von allen großen indischen Religionen aufgenommen wurde (vgl. Eliade 1985: 209). Einflussreiche tantrische Strömungen konnten sich in Shivaismus, Shaktismus[116] und Buddhismus (Vajrayana/Tantrayana) durchsetzen, darüber hinaus wird innerhalb des

115 Die Gründe für die Konjunktur des angesprochenen Paradigmas kommen in Kapitel 4.4 der vorliegenden Untersuchung zur Sprache.

116 Unter Shaktismus wird eine Strömung innerhalb des Hinduismus verstanden, bei der die Position der Shakti als höher angesehen wird als die der entsprechenden männlichen Gottheit: »In Saktism, Durga is Mahadevi or Mahasakti, a position superiour of that of Siva« (Santiko 1997: 220).

Tantrismus zwischen einem rechtshändigen und einem linkshändigen Weg unterschieden.[117]

Der rechtshändige Weg (*right-hand path*) zielt auf die Überwindung der Subjekt-Objekt-Dualität und eine mystische Vereinigung mit dem Göttlichen, die vor allem durch Meditation und Yoga herbeigeführt wird (vgl. Pott 1966: 138). Der linkshändige Weg (*left-hand path*), der erst nach erfolgreichem Abschluss des rechtshändigen Weges eingeschlagen werden sollte (vgl. Pott 1966: 141, Fn. 6), hat das gleiche Ziel (*unity in duality*), das in diesem Fall jedoch durch rituellen Koitus, d.h. durch die sexuelle Vereinigung mit einer Person des anderen Geschlechts angestrebt wird. Geschlechtsverkehr ist hier ein sakrifizieller Akt und der Körper der Frau der Opferplatz (vgl. Creese 2004: 205). Oder anders formuliert: »Der Schoß ist der Altar […]« (*Br[i]hadaranyaka-Upanishad*, zit.n. Eliade 1985: 263; vgl. auch Young 2004: 133 und Samuel 2008: 282).

Für diesen Akt kommt aus der Perspektive der männlichen Akteure jede Frau infrage, zu der keine matrimoniale Beziehung besteht: »Ritualistic intercourse is held with a woman who is not one's wife […]« (Bharati 1965: 230). Der transgressive Charakter dieser tantrischen Praktiken wird dadurch unterstrichen, dass keine weiteren Kriterien die Auswahl der Partnerin begrenzen: »Moreover, the choice of the woman (*duti*) is determined regardless of beauty, caste, age, birth etc. […]« (Chalier-Visuvalingam 1994: 212). Jede beliebige Frau kann demnach in diese rituellen Praktiken eingebunden werden, und selbst Prostituierte kommen in Frage, um die Position der Shakti einzunehmen (vgl. Young 2004: 141; vgl. auch Banerji 1988: 499 und 525 und Urban 2003: 283): »For Tantrics, every woman is an embodiment of the great sakti […]« (Marglin 1985: 302; vgl. auch Eliade 1985: 211 und 1985: 269, Fn. 76).[118]

Bestimmte tantrische Texte (z.B. *Guhyasamaja [Tantra]*) gehen in diesem Punkt sogar noch weiter und empfehlen als geeignete Partnerin nächste Familienangehörige wie Tochter, Schwester oder Mutter (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 213 und Young 2004: 141; vgl. auch Glasenapp 1940: 166 und Banerji 1988: 499 und 525).[119] Was alle angeführten potentiellen Partnerinnen miteinander verbindet, ist demnach folgendes Kriterium: »[…] these are all forbidden women, which makes them appropriate tantric consorts« (Young 2004: 141–142).

Es muss sich demnach um eine verbotene Partnerin handeln, also um eine verheiratete Frau, d.h. die Frau eines anderen, oder eine unverheiratete Frau.[120] Damit ist le-

117 Die Unterschiede zwischen diesen verschiedenen tantrischen Strömungen gelten im Hinblick auf die Ritualpraxis als vergleichsweise gering. Deshalb wird im Folgenden auch weitgehend auf eine Unterscheidung zwischen hinduistischem und buddhistischem Tantrismus verzichtet.

118 »In jeder Frau besitzt sie [Shakti] ihre irdische Entsprechung, wie der Gott die seine in jedem Mann« (Zimmer 1981: 156).

119 Inwieweit diese Verwandtschaftstermini wortwörtlich oder in einem übertragenen Sinne zu verstehen sind, ist umstritten. Sie sollen nach Auffassung einiger Autoren lediglich verdeutlichen, dass die rituellen Praktiken die Akteure spirituell in eine gemeinsame Familie (*kula*) verwandeln (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 213).

120 Jungfräulichkeit oder Keuschheit der verehrten Gottheit als Opfergabe darzubringen ist auch in der Antike bekannt und verbreitet. In diesem Kontext sollte der Partner ebenfalls ein Fremder sein, um den Charakter des Sexualaktes als Opfergabe zu unterstreichen bzw. seine Profanisierung zu vermeiden, die unweigerlich einträte, wenn er mit einer geliebten Person vollzogen würde: »The best way to prevent this would be to require that it should be performed with a chance stranger,

diglich die eigene Ehefrau aus der Reihe potentieller Ritualpartner ausgeschlossen. Der Grund liegt in der affektiven Bindung der Partner, die den Charakter der Ritualhandlung als Opferhandlung unterlaufen würde: »The wife is excluded from the sacrifice because of wordly attachment to her« (Chalier-Visuvalingam 1994: 213). Dagegen ist ein höchstes Maß an Selbstopfer vollbracht, wenn diese rituelle Handlung nicht mit einem Menschen, sondern an einem Leichnam vollzogen wird (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 211; vgl. auch Gupta et al. 1979: 161–162) – was wiederum den Friedhof bzw. Einäscherungsplatz als einen geeigneten Ritualplatz erscheinen lässt: »The cremation ground – smasana – is in deed the great sacred space of Tantra […]« (K. Taylor 2001: 159). Dieser Umstand wird von zahlreichen Autoren hervorgehoben: »The place where initiation ceremonies of the left-hand path are preferably carried out is thus this cemetery, and the prescribed ritual practices find their inspiration in this sphere« (Pott 1966: 139; vgl. auch Eliade 1985: 304).

Im Zentrum dieser rituellen Praktiken steht der Gott Bhairava, eine Manifestation Shivas, die ihn nicht als Schöpfer verehren, der alles erzeugt, sondern als Zerstörer vergegenwärtigen, der Tod und Verderben bringt. Die gleichermaßen räumliche wie rituelle Engführung von Tod und Sexualität, wie sie hier von tantrischen Adepten (*sadhaka*) angestrebt wird, korrespondiert mit ihrer Engführung in der hindu-buddhistischen Tradition: Der Tod ist hier die Vorbedingung des Lebens, und die Verbindung von Sterben und Zeugen an ein und demselben Ort, d.h. auf einem Friedhof oder Grab, trägt diesem Umstand unmittelbar Rechnung, indem es den ewigen Kreislauf von Tod und Wiedergeburt (*samsara*) vergegenwärtigt.

Das eigentliche Ziel der tantrischen Adepten ist jedoch nicht die Wiedergeburt, sondern der Ausstieg aus dem ewigen Kreislauf des Lebens, der durch die Vereinigung mit dem Göttlichen bzw. Absoluten (*moksa*) angestrebt wird (vgl. Chalier-Visuvalingam 1994: 195).[121] Ein Mittel und Weg, um dieses Ziel zu erreichen, ist die sexuelle Vereinigung mit einer Person des anderen Geschlechts, die kein erlaubter Partner ist, vor allem, wenn die Vereinigung in einen rituellen Kontext (*pancamakara* oder *pancatattva)* eingebunden ist, für den sich die Bezeichnung »fünf Ms« (Ind.: *ma lima*) durchgesetzt hat – so benannt nach den fünf Komponenten, die für die tantrischen Ritualhandlungen (*sadhana*) von zentraler Bedeutung sind und in Sanskrit alle mit dem Buchstaben »M« beginnen (vgl. Bharati 1965: 232–268; vgl. auch Banerji 1992: 139–142). Zu diesen Ritualhandlungen gehört, Wein (*madya*) zu trinken, Fleisch (*mamsa*), Fisch (*matsya*) und Getreide (*mudra*) zu essen sowie Geschlechtsverkehr (*maithuna*) zu vollziehen – letzteres wiederum vorzugsweise mit einem illegitimen Partner (vgl. z.B. Glasenapp 1943: 181–182; Stutterheim 1956a: 119, Fn. 32; Bharati 1965: 69–70).[122]

---

who might further be looked upon […] as a representative sent by the goddess to play Adonis to the maiden's Aphrodite« (Hartland 1914: 285).

121 Das Konzept einer Vereinigung mit dem Göttlichen als *moksa* oder *unio mystica* findet im buddhistischen Kontext seine Entsprechung als *nirwana*. Auf Unterschiede zwischen Hinduismus und Buddhismus wird im Folgenden nur dann eingegangen, wenn sie hinsichtlich tantrischer Ritualpraktiken bedeutsam sind.

122 Es gibt keine Abhandlung über den Tantrismus, die nicht auf die »fünf Ms« zu sprechen käme; siehe z.B. auch Gupta et al. 1979: 139–157, Mühlmann 1981: 51, Eliade 1985: 271, Banerji 1992: 142, Kinsley 2000: 169, Braginsky 2004: 158, Levenda 2011: 27, Wilke 2015: 159.

Die Rituale, die mit dem linkshändigen Tantrismus verbunden sind, verdichten sich in diesen berühmten »fünf Ms«. Auch wenn die vierte Ritualkomponente *Mudra* unterschiedliche Interpretationen erfährt,[123] besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass die ersten vier Ritualkomponenten als Stimulus (»aphrodisiacs«) und zur Vorbereitung der letzten Ritualhandlung dienen (vgl. Bharati 1965: 252 und Young 2004: 135): der sexuelle Vereinigung mit einer Person des anderen Geschlechts, die kein legitimer Partner ist. In der Summe werden alle genannten Genüsse aus der Perspektive der rituellen Akteure »zur Quelle magischer Kraft und zum Mittel, die Vereinigung mit der Gottheit zu erreichen« (Zoetmulder 1965a: 267).

Das Besondere des linkshändigen Weges ist darin zu sehen, dass die angesprochenen heterodoxen Ritualhandlungen als »short-cuts to salvation« (Roxas-Lim 1983: 138, Fn. 87) verstanden werden, insofern sie »enlightenment in this lifetime« verheißen (vgl. Young 2004: 137). Von daher wird der Tantrismus auch als »the fast path to enlightment« bezeichnet (vgl. Young 2004: 135; vgl. auch Banerji 1988: 532). Er ermöglicht, etwas salopp formuliert, *instant moksa*.

Die hier angeführten rituellen Handlungen stellen einen radikalen Bruch mit den in den Veden niedergelegten Verbots- und Reinheitsvorschriften dar, die, wie zum Beispiel das Gebot der Keuschheit, vor allem für die Brahmanen als oberste Priesterkaste bindend sind (vgl. Eliade 1985: 270). Von daher handelt es sich bei diesen Handlungen um eine »transgression in every sense of the term« (Chalier-Visuvalingam 1994: 212) bzw. »the worst imaginable transgression« (Urban 2003: 283). Tantrismus und Transgression sind demnach nicht voneinander zu trennen: »[…] the idea of willful transgression of the purity law […] that is where Tantra comes in« (Levenda 2011: 28).[124]

Die Verletzung vedisch-brahmanischer Reinheitsgebote gilt im tantrischen Kontext als Akt der Befreiung, und von daher bringen diese heterodoxen Ritualpraktiken – in der Terminologie von Victor Turner – Antistruktur zum Ausdruck. Vor diesem Hintergrund sieht Turner auch in der tantrischen Liebe – d.h. der ungesetzlichen Liebe zur Frau eines anderen – »ein Symbol der [spontanen] Communitas«, insofern sie die Macht hat, Unterschiede zwischen Kasten und Konfessionen zu überwinden (vgl. Turner 1989: 151 und 158). Als Beispiel verweist er auf die Beziehung von Krishna zu Radha und den anderen *Gopis*, die der indischen Mythologie zufolge ebenfalls mit anderen Männern verheiratet waren, und grenzt diese »Communitas-Liebe« von der »gesetzlichen ehelichen Liebe«

123 Die Bedeutung von *Mudra* verändert sich mit dem Kontext, in dem dieser Begriff verwendet wird – darauf hat Bharati (1965: 242) hingewiesen: Im nicht-tantrischen Kontext steht er für »ritualistic gesture«, im tantrischen Hinduismus dagegen für »any cereal aphrodisiac« und im tantrischen Buddhismus schließlich für »the female partner« (vgl. auch Eliade 1985: 417–419 und Banerji 1988: 38).

124 »[…] the five Ms are taken in quick succession, i.e. within about half an hour« (Bharati 1965: 252). Dieses Detail verdeutlicht, dass es hier weniger um den sprichwörtlichen Genuss von »Wein, Weib und Gesang« geht als vielmehr um die hochgradig verdichtete Verletzung brahmanischer Reinheitsgebote.

ab, die er als »besitzergreifende Liebe« der sozialen Struktur zuordnet (vgl. Turner 1989: 151).[125]

Turner verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Sahajiyas in Bengalen, eine tantrische Strömung innerhalb des Vaishnavismus (Vishnuismus), die für ihre literale Auslegung des linkshändigen Weges bekannt ist (vgl. auch Eliade 1985: 275). Über diese Strömung führt er aus: »Das zentrale Ritual der Sahajiyas bestand in einer Reihe komplizierter und ausgedehnter liturgischer Handlungen, […] die ihren Höhepunkt im Geschlechtsakt zweier vollinitiierter Kultangehörigen, eines Mannes und einer Frau, fanden, die mit ihrem Verhalten Krishnas und Radhas Liebesakt *nachvollzogen* [im Original: »simulated«]. Dieser Akt war […] wesentlich religiöser Natur: der Sexualakt wurde als eine Art Sakrament aufgefasst […]« (Turner 1989: 151; Hervorhebung von V.G.).

Turner verdeutlicht in der zitierten Passage, dass im tantrischen Kontext der Sexualakt eine *mimetische* Handlung darstellt, insofern »Krishnas und Radhas Liebesakt« oder der eines anderen Götterpaares rituell *nachvollzogen* wird. Mimesis und Antistruktur gehen hier Hand in Hand: Mimetisch nachvollzogen wird der Ehebruch, doch es sind die Götter, die das Modell für dieses transgressive Verhalten liefern, und von daher sollte dieses normverletzende Verhalten, zumal es auf den rituellen Kontext beschränkt ist, nicht mit alltagsweltlichen Kategorien bewertet werden.

Mimesis als produktive Praxis

Mimesis ist ein in der Literatur gut belegtes und vielfach beschriebenes Phänomen. So hat zum Beispiel James Frazer (1989 [1890]: 15f.) zwischen zwei »Grundprinzipien der Magie« unterschieden, und zwar zwischen Übertragungs- oder Kontaktmagie auf der einen Seite und einer zweiten Form von Magie auf der anderen Seite, die er wahlweise als homöopathische, imitative, nachahmende oder mimetische Magie bezeichnet.[126] Während letztere auf dem Grundsatz basiert, »daß Gleiches wieder Gleiches hervorbringt«, also dem »Gesetz der Ähnlichkeit« folgt, basiert erstere auf dem Gesetz »der Berührung oder der direkten Übertragung« (Frazer 1989 [1890]: 15), von daher auch der Name »Übertragungs-« oder »Kontaktmagie«.

Kontaktmagische Handlungen sind an zentraljavanischen Pilgerorten wie Parang Kusumo und – wie noch zu zeigen sein wird – auch am Gunung Kemukus fester Bestandteil des rituellen Repertoires: Die Pilger richten ihre Bitte um Segen (*berkah*) nicht zu Hause an den Heiligen, sondern reisen dafür an den Ort, an dem der Heilige verstorben ist oder zu Lebzeiten gewirkt hat; dort angekommen, suchen sie körperlichen Kontakt mit dem Grab (*makam*) oder der Gedenkstätte (*petilasan*), d.h. sie legen sich mit ausgebreiteten Armen auf die Grabplatte, umarmen und küssen den Grab- bzw. Sakralstein, reiben den Stein mit den mitgebrachten Opfergaben in Form von Blüten

125 Eliade argumentiert in diesem Punkt ganz ähnlich: »Die beispielhafte Liebe war die, welche Radha mit Krsna verband, eine geheime, illegitime, ›antisoziale‹ Liebe, ein Symbol des Bruches, den jedes echte religiöse Erlebnis auferlegt« (Eliade 1985: 273).

126 Auch wenn Frazer alle vier genannten Begriffe in den religionsethnologischen Diskurs einführt, ist ihm zufolge »die Benennung ›homöopatisch‹ vielleicht vorzuziehen« (Frazer 1989 [1890]: 16).

und Knospen ab etc. Das hier zur Anwendung gelangende »Grundaxiom der Magie« lautet Emile Durkheim (1994 [1912]: 479) zufolge: Eigenschaften werden durch Berührung übertragen. Und übertragen werden in diesem Fall die Eigenschaften des verehrten Heiligen, der zu Lebzeiten über eine besondere magische Kraft oder Energie (*kasekten*) verfügt hat, die an sein Grab oder seine Gedenkstätte gebunden weiterhin wirksam ist.

Einer zentralen These der vorliegenden Studie zufolge sind es nicht nur diese kontaktmagischen Praktiken, die die rituellen Handlungen der Pilger kennzeichnen, sondern auch die analogiemagischen oder mimetischen Praktiken. Das Grundaxiom lautet nach Durkheim hier: »Ähnliches erzeugt Ähnliches«. Mit anderen Worten: »Ahmt man ein Wesen oder einen Zustand nach, so erzeugt man dieses Wesen oder diesen Zustand« (Durkheim 1994 [1912]: 479).[127] Nachgeahmt wird an einem Pilgerort wie Parang Kusumo der verehrte Heilige (Senopati), der im Sexualakt Anschluss an die magischen Energien seiner Shakti (Ratu Kidul) findet, und erzeugt wird eine Angleichung an den Heiligen durch gleiche Handlungen, um von dessen Energie und Macht im Hinblick auf die Bewältigung der eigenen lebensweltlichen Probleme zu profitieren: »However, if the rituals are performed successfully, the worshipper will have the power and the characteristics of the deity worshipped […]« (Santiko 1997: 219).

Während in der Argumentation von Frazer mimetische Praktiken im Wesentlichen auf reine Imitation hinauslaufen, in deren Verlauf gewissermaßen die Angleichung eines Bildes an ein Modell erfolgt, betont Durkheim das produktive oder kreative Potential eben dieser Praktiken: »Erzeugung und Erschaffung« (Durkheim 1994 [1912]: 480) sind für ihn potentielle Aspekte mimetischer Praktiken, denn sie bringen ihm zufolge Bilder eines Modells hervor, das es so gar nicht gibt (vgl. Durkheim 1994 [1912]: 481).

Mit der Betonung des kreativen Vermögens mimetischer Praktiken stellt Durkheim eine überkommene Unterscheidung infrage, die Poiesis (kreatives Handeln; Rationalität) und Mimesis (imitierendes Handeln; Irrationalität) voneinander abgrenzt. Mimesis ist bei ihm keine reine Imitation oder bloße Nachahmung, wie zahlreiche Autoren von der Antike (Platon) über die Aufklärung (Lessing) bis hin zur Moderne (Frazer) angenommen hatten, sondern er betont die produktive Seite des mimetischen Vermögens, insofern das Bild über das Modell hinausweist, an dem es sich orientiert.[128]

Als ethnographisches Beispiel verweist Durkheim auf die Arunta und andere zentralaustralische Gruppen, die die Bewegungen und Laute von Tieren (Kängurus, Emus etc.) in der Hoffnung nachahmen, dass sich diese Tiere stärker vermehren. Seiner Argumentation zufolge kommt eine solche Ideenassoziation (für ihn ein »greifbarer Irrtum« bzw.

---

127 Dass solche analogiemagischen bzw. mimetischen Praktiken auf Java weit verbreitet sind, hat der javanische Anthropologe Koentjaraningrat hervorgehoben: »[…] many illiterate Javanese believe that acts which resemble each other have causal connections. This is why an act that imitates an event is believed to stimulate that event to occur in reality. Magical practices that utilize such a belief are often called imitative magic, and Javanese magic frequently includes imitative magic« (Koentjaraningrat 1985: 412).

128 Die Auseinandersetzung mit dem »mimetischen Vermögen« reicht in der europäischen Geistesgeschichte von Platon und Aristoteles über Auerbach und Banjamin bis Adorno und Iser (vgl. Schlör 1998). Die Diskussion, die aktuell in den Kulturwissenschaften geführt wird, thematisiert die Trias von Verkörperung, Körpererfahrung und Körperwissen, die sich im rituellen Kontext nicht zuletzt durch mimetischen Nachvollzug konstituiert.

eine »trügerische Kunst«; vgl. Durkheim 1994 [1912]: 484 und 488) aufgrund der einzigartigen Erfahrungen zustande, die die Akteure im Verlauf der mimetischen Darbietungen sammeln und sie von der Gültigkeit ihrer Anschauungen und der Effektivität ihrer Praktiken überzeugen (vgl. Durkheim 1994: 484). Sie ist in der Terminologie Durkheims das »Ergebnis einer kollektiven Erregung« (Durkheim 1994 [1912]: 488).

Die Parallele zu den Praktiken in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten wäre darin zu sehen, dass eine vergleichbare und auf den ersten Blick ebenfalls befremdliche Ideenassoziation den rituellen Handlungen der Pilger zugrunde liegt: Die Pilger imitieren den Sexualakt von Panembahan Senopati und Ratu Kidul nicht aus Liebe zu einer anderen Person oder in der Hoffnung auf Nachkommen, und vielleicht noch nicht einmal aus sexuellem Begehren, sondern um reich und mächtig zu werden. Diese Ideenassoziation bringt promiskuitives Verhalten und materielles Glücksversprechen zusammen und schafft damit ein Bild, für das es im Sinne Durkheims kein Modell gibt.

Auch in diesem Fall ließe sich argumentieren, dass es die nichtalltäglichen Erfahrungen sind, die die Pilger in ihrem Denken und Tun bestätigen sowie die vielen anderen Pilger beiderlei Geschlechts, die es ihnen gleichtun und von der Gültigkeit ihrer Auffassungen und der Effektivität ihrer Praktiken überzeugen. Doch wesentlich bedeutsamer sind die Legenden, die von Senopati und Ratu Kidul als einem Modell berichten, das die Pilger im Sinne eines Bildes mimetisch nachvollziehen. Die rituellen Akteure verhalten sich bewusst wie das exemplarische Liebespaar, und die nichtalltäglichen Erfahrungen, die sie dabei sammeln, bestätigen sie in ihren Auffassungen und perpetuieren das »tantrische Fragment«: Sex als Annäherung an das Göttliche und im Hinblick darauf, reich, gesund und glücklich zu werden. Insofern sind beide Aspekte, die Frazer und Durkheim an mimetischen Prozessen hervorheben, also das Moment der Erzeugung (von Reichtum und Macht) und das Moment der Nachahmung (von Legende und Sexualakt), in den rituellen Handlungen der Pilger in Parang Kusumo gegenwärtig.[129]

Die produktive Seite mimetischen Handelns zeigt sich an einem Pilgerort wie Parang Kusumo auch darin, dass eine umfassende Infrastruktur (*permanent place making*) geschaffen wurde, die es den Pilgern erst erlaubt, ihrem mimetischen Verlangen nachzugeben. Diese Infrastruktur wurde in einem der vorangegangenen Kapitel detailliert beschrieben, und bereits dort sollte deutlich geworden sein: Ohne dieses mimetische Verlangen wäre die Gemeinde Parang Kusumo noch immer das, was sie den größten Teil ihrer Geschichte war: ein unbedeutender Strandabschnitt westlich von Parang Tritis. Dieses Verlangen ist konstitutiv für die Materialität eines Pilgerortes wie Parang Kusumo, insofern es einen Raum oder Naturraum (*space*) in einen Ort oder Sozialraum (*place*) verwandelt, der ganz auf die Bedürfnisse der Pilger abgestimmt ist. Diese Bedürfnisse materialisieren sich im Waren- und Dienstleistungsangebot, die ein Pilgerort wie Parang

129 Im mimetischen Prozess werden auch keine Korrespondenzen oder Assoziationen aufgegriffen, die sich quasi naturwüchsig einstellten oder von selbst aufdrängten, sondern diese Assoziationen (Sex für Reichtum und Macht) sind historisch und kulturell konstruiert und im Fall der heterodoxen Ritualpraktiken in Parang Kusumo und anderen Pilgerorten einem tantrischen Kontext entliehen, der sich auf Java fragmentarisch erhalten hat.

Kusumo für seine Besucher bereithält. Hier mündet das mimetische Verlangen in eine produktive Aneignung der materiellen und sozialen Umwelt als Voraussetzung dafür, dieses Verlangen im Kontext heterodoxer Ritualpraktiken wie *Ritual seks* ausleben zu können.

Innerhalb des kulturwissenschaftlichen Diskurses hat der Begriff der Mimesis nicht nur seine negativen Konnotationen verloren, sondern er wird mittlerweile auch als eine anthropologische Kategorie und Bestandteil der *Conditio Humana* angesehen. »Mimesis als die Fähigkeit, menschliche Verhaltensweisen, Handlungen und Situationen wahrzunehmen und nachzuvollziehen, auszudrücken und darzustellen« (Gebauer/Wulf 2003: 111), gilt nunmehr als »eine unerläßliche Voraussetzung der Kultur« und »des Sozialen« (Wulf 1997: 1015). Autoren wie Gebauer und Wulf sprechen in diesem Zusammenhang auch von »sozialer Mimesis«, um damit zu unterstreichen, dass sie konstitutiv für Kultur und Gesellschaft ist (vgl. Gebauer/Wulf 2003: 111–118).

Die Bedeutung mimetischen Handelns für die Herausbildung soziokultureller Strukturen und ihre Reproduktion betont auch Pierre Bourdieu (1993 und 2001). Mimesis erfolgt in diesem Zusammenhang jedoch weniger in bewusster Nachahmung, bei der es darum geht, ein Modell oder Vorbild zu reproduzieren, als vielmehr im vorbewussten, nicht-reflexiven Bereich. Die sozialen Akteure imitieren eine bestimmte Person demnach nicht wie ein Schauspieler, der eine bestimmte Rolle spielt, sondern eher wie ein Kind, das sich mit einem Elternteil als Vorbild identifiziert und unwillkürlich dessen Mimik, Gestik etc. verinnerlicht und sich durch Reproduktion allmählich einverleibt, d.h. in seinen Habitus inkorporiert (vgl. Bourdieu 2001: 197).[130]

Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von »praktischer Mimesis« (»practical mimesis«), um ihren praxeologischen Gehalt zu verdeutlichen: Mimesis bringt soziale Dispositive bzw. Praxisformen hervor (Bourdieu 1990: 73 und 92) und ist von daher konstitutiv für Kultur und Gesellschaft. Das Soziale ist hier Resultat von Praktiken, die vom Körper mimetisch nachvollzogen werden und sich zugleich in ihn einschreiben. Auf diesem Weg werden Bourdieu zufolge Machtverhältnisse inkorporiert (vgl. auch Wulf 1999: 267 und Kalinowski 2007: 116–120).

Im Unterschied zu dieser »praktischen Mimesis« erfolgt im rituellen Kontext die Identifikation der Akteure mit einem Vorbild oder Modell nicht unbewusst, sondern sie wird vielmehr bewusst und instrumentell eingesetzt. Im tantrischen Kontext zielt

130 Mimesis im Sinne einer unbewussten Angleichung an ein Modell oder Vorbild setzt ein »umfassendes Verhältnis der Identifikation« voraus (vgl. Bourdieu 1993: 135 bzw. Bourdieu 1990: 73), das – wie noch zu zeigen sein wird – auch die Mimesis im tantrischen Kontext kennzeichnet. Im Kontext der vorliegenden Untersuchung spielt Mimesis als *unbewusster* Prozess der Angleichung an ein Vorbild jedoch nur insofern eine Rolle, als auch Rituale als Praxisformen einer Kultur oder Gesellschaft von einer Generation an die nächste weitergegeben werden, und im Rahmen einer solchen Weitergabe kommt vor allem in schriftlosen Gesellschaften mimetischen Prozesse eine herausragende Bedeutung zu. Ein solcher Ansatz liefert jedoch keine Erklärung dafür, warum bestimmte Praxisformen wie z.B. *Pesugihan dengan Ritual seks* scheinbar unvermittelt eine Konjunktur erfahren, ohne dass sich die rituellen Akteure in einem nennenswerten Maße an Vorbildern (Eltern, Großeltern etc.) hätten orientieren können. Um dieses Phänomen zu erklären, wird im Rahmen der vorliegenden Studie auf Turners »root paradigm« (Turner/Turner 1978) im Sinne eines Symbolsystems verwiesen, das – um im Bild zu bleiben – rhizomatisch überdauert.

Mimesis auf die bewusste Angleichung an das Modell, und dieses Modell sind Götterpaare wie Shiva und Shakti oder Krishna und Radha (vgl. auch Eliade 1985: 273). Mimesis ist hier auch keine bloße Nachahmung oder reine Imitation der verehrten Heiligen, sondern eine aktive Aneignung ihrer als erstrebenswert erachteten Eigenschaften. Mimesis zielt mit anderen Worten nicht darauf, etwas Anderes darzustellen, sondern etwas Anderes zu sein oder zu werden. Es geht darum, sich dem Vorbild anzugleichen, mit ihm identisch zu werden, d.h. ebenfalls Glück, Reichtum und Macht zu erlangen.

»Mimesis bedeutet ihrem Begriff nach Angleichung an ein anderes […]«, heißt es auch bei Fritz Kramer (1987: 242). Die Differenz zwischen Darsteller und Dargestelltem ist, wie er hervorhebt, »eine unerläßliche Bedingung mimetischen Verhaltens« (Kramer 1987: 242). Mimesis setzt demnach Alterität voraus (vgl. Taussig 1993). Sie überschreitet die Grenzen zwischen ich und du, dem Eigenen und dem Fremden, Mensch und Gott, und in diesem Sinne ist sie transgressiv. Mimesis überwindet Dualität, hebt sie jedoch nicht auf. In der Nachahmung gleicht sie sich an, ohne mit dem Vorbild bzw. Modell ganz zu verschmelzen. Sie bringt nicht nur Bekanntes hervor, sondern schafft zugleich etwas Neues (vgl. Schlör 1998: 27). Das Resultat ist dann zwischen Modell und Bild bzw. Original und Kopie angesiedelt. Mimesis resultiert demnach in einer besonderen Form der Nicht-Dualität (*advaita*), die auch als Grundprinzip tantrischer Anschauungen und Praktiken gilt.

Tantra als »yoga for two«

Das Medium für die Erlangung einer mimetisch herbeigeführten Nicht-Dualität (*advaita*) ist der Körper. Zu den »Techniken des Körpers« (Mauss 1978a [1930]), die im tantrischen Kontext die mimetische Vereinigung mit dem Göttlichen vorbereiten und ermöglichen, gehört nicht zuletzt auch Yoga, in diesem Zusammenhang auch als »yoga for two« bzw. »yoga of love« bezeichnet (vgl. Pott 1966: 105 und Creese/Bellows 2002: 412). Yoga im tantrischen Kontext zielt darauf, eine spirituelle oder physische Einheit mit dem Göttlichen oder Absoluten herzustellen bzw. sich dieser Einheit bewusst zu werden: »Through the correct application of the yoga of love […], it is possible for the lovers to achieve union not only with each other, but also with the divine. In this way the energy and power of the divine is realized in human beings« (Creese 2004: 201).

Yoga als Körpertechnik, auf deren Kenntnis bereits die ältesten Upanishaden schließen lassen (vgl. Eliade 1985: 126), basiert auf einem Körperkonzept, das nur sehr bedingt mit einem westlichen Verständnis menschlicher Physiologie zu vereinbaren ist. Diesem Konzept zufolge verhalten sich Körper und Universum zueinander wie Mikro- und Makrokosmos. Alles, was im Universum existiert, existiert auch im menschlichen Körper und *vice versa*. Der Körper enthält demnach etwas von der höchsten Energie, und durch die Kontrolle des Körpers kann auch diese Energie (*kundalini* oder *shakti*) kontrolliert werden (vgl. Banerji 1992: 4).

Von zentraler Bedeutung für diese »mystische Physiologie« (Eliade 1985: 244) sind die sogenannten *Cakra*-Punkte, von denen der Hinduismus sechs (vgl. Banerji 1992: 6) oder

sieben (vgl. Eliade 1985: 252),[131] der Buddhismus dagegen nur vier (vgl. Braginsky 2004: 144; vgl. auch Eliade 1985: 253) oder fünf kennt (vgl. Young 2004: 138). Diese *Cakra*-Punkte, die auch als energetische Zentren bezeichnet werden, reichen im hinduistischen Tantrismus vom Wurzel-*Cakra* (*cakra muladhara*) nahe der Genitalien bis zum Kronen-*Cakra* (*cakra sahasrara*) an der obersten Stelle des Kopfes (Fontanelle), die zugleich imaginiert wird als Sitz von Shiva in einem »Lotos mit tausend Blütenblätter«. Die Fontanelle gilt darüber hinaus als Pforte Shivas: »Hier tritt die Gottheit ein und die Seele aus, hier muß also der Punkt für die Vereinigung beider liegen« (Zoetmulder 1965a: 320).

Die verschiedenen *Cakra*-Punkte sind durch körpereigene Kanäle oder Meridiane (*nadi*) miteinander verbunden, und die kosmische Energie (*kundalini* oder *shakti*), die zunächst wie eine zusammengerollte Schlange am unteren Ende der Wirbelsäule bzw. im untersten *Cakra*-Punkt ruht (vgl. Gupta et al. 1979: 172), wird durch Atemtechniken (*pranayama*), Körperstellungen (*asana*) und – soweit es den Tantrismus linker Hand betrifft – durch Sexualpraktiken (*maithuna* oder »sexual yoga«) in den höchsten *Cakra*-Punkt geleitet, wo sich diese Energie mit dem dort residierenden *Shiva* vereint (vgl. Wilke 2015: 159).[132] Als Folge dieser Vereinigung wird Kundalini mit *Amertha* oder *Soma* oder einer anderen mystischen Flüssigkeit gesättigt, bevor sie durch alle *Cakra*-Punkte hindurch wieder zum untersten *Cakra*-Punkt hinabsteigt: »[…] the yogin's entire sensory system thus becomes saturated with amrta (bliss), and he experiences both enlightment and ecstacy« (Gupta et al. 1979: 178).

Im Rahmen der angesprochenen sexuellen Praktiken, die den Auf- und Abstieg der *Kundalini* durch die verschiedenen *Cakra*-Punkte herbeiführen, vollziehen Yogi und Yogini die sexuelle Vereinigung von Shiva und Shakti oder eines anderen Götterpaares im Sinne eines mimetischen Aktes. »Geschlechtsverkehr als Mimesis von Siva-Sakti« (Wilke 2015: 180) erfordert vollständige Identifikation mit dem genannten Götterpaar, um die endgültige Befreiung aus dem ewigen Kreislauf des Lebens und *Moksa* im Sinne einer Vereinigung mit dem Göttlichen oder Absoluten herbeizuführen (vgl. Zoetmulder 1974: 179).

Das Moment einer gleichermaßen umfassenden wie bewussten Identifikation der Sexpartner mit Shiva und Shakti wird im tantrischen Kontext vielfach betont: »Tantra provides that one must identify oneself with the deity one worships« (Banerji 1988: 21; vgl. auch Zvelebil 1973: 48, Eliade 1985: 268, Santiko 1997: 223, Braginsky 2004: 145, Levenda 2011: 42 etc.). Im Rahmen dieses imaginativen Aktes der Identifikation wird die Gottheit als lebendige innere Wirklichkeit erfahren. Es erfolgt eine Erschaffung der Gottheit im Geiste und zugleich ihre Verkörperung mit dem eigenen Leib (vgl. Wilke 2015: 164 und 168). Durch diese Verkörperung wird letztlich das Göttliche (die höchste Energie oder kosmische Kraft) als Teil des Eigenen erfahren.

---

131 Die angesprochene Differenz ergibt sich Eliade (1985: 252) zufolge daraus, dass der höchste *Cakra*-Punkt (*cakra sahasrara*) gelegentlich nicht mehr zum menschlichen Körper gerechnet wird, sondern als Sitz von Shiva bereits als Teil der transzendenten Ebene gilt.

132 Die Vereinigung von (Lebens-) Kräften, die weiblich (Shakti) und männlich (Shiva) konnotiert sind, wird auch als »›Ehe‹ übernatürlicher Energien« (»›perkawinan‹ enerji luar biasa«) bezeichnet, die die Voraussetzung für menschliche Perfektion und ein ewiges Leben bildet (vgl. Sumiarni et al. 1999: 22).

Hinsichtlich der angesprochenen Sexualpraktiken, mit denen *Kundalini* geweckt und dazu gebracht wird, durch alle *Cakra*-Punkte hindurch zum höchsten *Cakra*-Punkt auf- und wieder abzusteigen, gibt es bemerkenswerte Unterschiede innerhalb des Tantrismus entsprechend seiner hinduistischen oder buddhistischen Ausrichtung:[133] Im hinduistischen Tantrismus wird im Sexualakt eine Opferhandlung gesehen und in der Emission des Samens eine Opfergabe (Libation). In der *rechtshändigen* Variante des hinduistischen Tantrismus, der als Partnerin die eigene Ehefrau empfiehlt, zeigt sich der Erfolg dieser Opferhandlung darin, dass sie in der Empfängnis eines Kindes resultiert, auf dessen Charakter und persönliche Eigenschaften mit bestimmten Yoga-Praktiken bereits pränatal Einfluss genommen wird (vgl. Creese 2004: 205); in der *linkshändigen* Variante des hinduistischen Tantrismus, der als Partnerin die Frau eines anderen vorsieht, gilt der Sexualakt weniger als Opferhandlung, denn als Annäherung an das Göttliche und Vorbereitung auf die dauerhafte Vereinigung mit dem Absoluten (*moksa*) – dem eigentlichen Ziel der Adepten (vgl. Zoetmulder 1974: 185).

Ein Unterschied zum buddhistischen Tantrismus wäre nun darin zu sehen, dass der Yogi im Verlauf der sexuellen Vereinigung mit seiner Partnerin die Emission seines Samens vermeidet, da sie als Verlust spiritueller Kraft erfahren wird: »[…] the semen will not trickle and wither« (Zvelebil 1973: 47). Als Ausdruck seiner vollkommenen Körperbeherrschung bzw. seiner Fähigkeit »zur Bemeisterung des Körpers« (Eliade 1985: 238) verzichtet der Yogi auf die Ejakulation. Er absorbiert vielmehr im Verlauf der sexuellen Vereinigung, wozu ihn bestimmte Yoga-Techniken befähigen, die »roten Tropfen« (Vaginalsekret) seiner Partnerin, vermischt sie in seinem Körper mit seinen »weißen Tropfen« (Samen) und lenkt sie durch die körpereigenen Kanäle (*nadi*) hinauf zum höchsten *Cakra*-Punkt und damit zugleich an die oberste Stelle seines Körpers (vgl. Young 2004: 138). Diese Technik erlaubt es ihm, die kosmische Vereinigung von Shiva und Shakti in seinem eigenen Körper zu erfahren (vgl. Gupta et al. 1979: 183), und das Resultat sind je nach Yoga-Schule (Hatha-, Laya-, Kundalini Tantra-Yoga etc.) entweder Unsterblichkeit, Erleuchtung, Glückseligkeit, Befreiung oder alles zusammen.

Das zugrundeliegende Prinzip ist hier die Inversion des herkömmlichen Sexualaktes, in dessen Verlauf nicht die Frau die Körperflüssigkeit ihres Partners aufnimmt, sondern der Mann die seiner Partnerin. Die Inversion dieses Vorgangs verdeutlicht darüber hinaus, dass es hier nicht um Lust und Liebe und schon gar nicht um Zeugung und Empfängnis geht, sondern um die Gewinnung sakraler Energie (*kundalini* oder *shakti*) (vgl. Young 2004: 138). Während die Emission des Samens gleichgesetzt wird mit Zeugung, Geburt und Tod sowie der Vergänglichkeit der Liebesfreuden und dem Ende der Ekstase, zielt die Vermeidung der Ejakulation auf die Verlängerung eben dieser Liebesfreuden – potentiell bis in alle Ewigkeit.[134] Der Verzicht auf die Emission des Samens, der mit *Amer-*

133 Für eine Gegenüberstellung der beiden Strömungen innerhalb des Tantrismus und einen Vergleich ihrer sexualisierten Ritualhandlungen, vgl. Bharati 1965: 265–267.

134 In seinem Roman »Schule der Nackten« beschreibt Ernst Augustin diesen Moment aus der Perspektive des Ich-Erzählers folgendermaßen: »Als Tantrologe verweise ich auf die […] ›Lingam-Askese‹: Das Anhalten des Orgasmus eine Haaresbreite vor der Ejakulation, auf dem Gipfel der Ekstase, zehn Minuten lang, zwanzig Minuten in höchster Konzentration. Eine Stunde, man denke! Meister sollen es auf vier, auf vierundzwanzig Stunden gebracht haben, bis zur Nimmerwiederkehr – das ist historisch« (Augustin 2003: 106–107).

tha oder (Lebens-)Wasser assoziiert wird, bedeutet zugleich Kontrolle über diese lebensspendenden Substanzen und damit Kontrolle über Fruchtbarkeit und Wachstum – und damit letztlich auch Macht.

Das Erwachen der *Kundalini* wird bewerkstelligt durch die angesprochenen Yoga-Techniken, mit denen nicht nur der Samen, sondern auch der Atem und die Gedanken angehalten werden. Durch das Anhalten des Samens, des Atems und der Gedanken wird *Kundalini* geweckt, und ihr Erwachen äußert sich im Aufsteigen von innerer Hitze aus dem untersten *Cakra*-Punkt, verschiedentlich auch als »Feuerplatz« oder »Feuerbehälter« bezeichnet, hinauf zum höchsten *Cakra*-Punkt (vgl. Weck 1976 [1937]: 234). Der Erfolg dieser Yoga-Praktiken zeigt sich dann in einem kreisförmigen Glühen, das von der Fontanelle der Adepten ausgeht (vgl. z.B. Braginsky 2004: 144).

Die mimetisch nachvollzogene Vereinigung mit einem Götterpaar als abschließendes Element eines rituellen Prozesses, der mit den »fünf Ms« charakterisiert wurde, soll hier nicht weiter vertieft werden, insofern es zahlreiche Publikationen gibt, die sich detailliert darauf beziehen.[135] Es kann auch insofern darauf verzichtet werden, als dieser Prozess den rituellen Akteuren in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten weitgehend unbekannt ist. Zumindest ansatzweise bekannt ist er hingegen Mystikern und Esoterikern auf Java,[136] und Fragmente dieser tantrischen Anschauungen und Praktiken finden sich auch in den Lehren von *Aliran Kebatinan*-Gruppierungen wie zum Beispiel *Sapta Darma*.[137]

Sapta Darma: Die Ritualpraktiken einer Aliran Kebatinan-Gruppierung

Das Maß der Vertrautheit von *Sapta Darma* mit tantrischen Prinzipien wurde in Interviews deutlich, die wir mit Pak Harno und Pak Kamto, führenden Vertretern dieser Gruppierung, im November 2019 in Yogyakarta führen konnten.[138] Die genannte Organisation wird zwar *Aliran Kebatinan*-Gruppierungen zugeordnet, betont jedoch ihre Unabhängigkeit, insofern sie sich als eigenständige Religionsgemeinschaft versteht, die wenig mit dem hindu-buddhistischen Erbe und nichts mit dem Islam zu tun haben will, sich vielmehr auf eine eigene Offenbarung beruft, d.h. auf eine Offenbarung, die nur ihr zuteil geworden ist (vgl. auch Stange 1986: 93 und 97–98).

135 Einen systematischen Einstieg in die Thematik bietet John Woodroffe (1865–1936), bekannt auch unter dem Pseudonym Arthur Avalon, der viele Jahre als Richter in Indien gearbeitet hat (vgl. z.B. Woodroffe 1974 und die Biographie von K. Taylor 2001). Darüber hinaus wäre auf »The Tantric Tradition« (1965) von Swami Agehananda Bharati (1923–1991) zu verweisen. Hinter diesem Pseudonym verbirgt sich der Anthropologe, Sanskritist und Indologe Leopold Fischer, der 1923 in Wien geboren wurde und 1991 in New York verstorben ist (vgl. auch die Autobiographie von Bharati 1961).

136 Das wurde in den Gesprächen deutlich, die wir 2018/2019 mit Heilern (*dukun*) und Mystikern (*orang paranormal*) in Yogyakarta, Parang Kusumo und am Gunung Lawu führen konnten.

137 *Kebatinan* leitet sich vom Arabischen *batin* her mit der Bedeutung von innerem Erleben oder innerem Wissen im Gegensatz zu *lahir*, das für die äußere Erscheinung der Dinge steht. *Kebatinan* zielt demnach auf die Kultivierung von esoterischem Wissen und innerem Erleben.

138 Interview mit Pak Harno, »tuntunan« (Führer) von *Sapta Darma*, und seinem Mitarbeiter Pak Kamto am 11. November 2019 in der Zentrale der genannten Organisation in Yogyakarta. Vorausgegangen waren informelle Gespräche mit Mitgliedern dieser Religionsgemeinschaft im April 2018. Für die nachfolgenden Ausführungen, vgl. auch Partowijono (o.J.).

Diese Offenbarung (»wahyu«) empfing Pak Hardjosopoerno (1914–1964), ein Friseur und Barbier (»tukang potong rambut«; »tukang cukur«) in Pare, Kediri, Ostjava, am 27. Dezember 1952, dem 38. Geburtstag des genannten Religionsstifters, und sie ging einher mit wundersamen Vorkommnissen: Sein Körper wurde plötzlich von einer Kraft in Form einer starken und unwillkürlichen Vibration erfasst (»getaran yang sangat kuat di luar kemauan«), die ihn dazu veranlasste, sich mit gekreuzten Beinen und verschränkten Armen auf den Boden zu setzen. Diese Kraft veranlasste ihn sodann dazu, mit lauter oder kräftiger Stimme Allah zu preisen und sich langsam nach vorne zu beugen, bis seine Stirn den Boden berührte, und diese Form der Niederwerfung (»sujud«) zu Ehren des Allmächtigen (»kepada Allah Hyang Maha Kuasa«) dreimal zu wiederholen.[139] Von dieser Kraft wurden auch drei der engsten Freunde von Pak Hardjosopoerno erfasst und noch drei weitere Personen, die sie bezüglich ihrer okkulten Erfahrungen konsultieren wollten.

Eine zweite Offenbarung wurde Pak Hardjosopoerno am 13. Februar 1953 zuteil, als er fünf Freunde in einem Haus zu Gast hatte. Plötzlich fühlte er, wie sein Geist (»rohaninya«) seinen Körper verlässt, durch die schönste Natur streift und schließlich in einem großen Haus auf eine Person trifft, die wie der König der Könige leuchtet (»terlihat orang bersinar laksana Maha Raja«). Überwältigt setzt sich Pak Hardjosopoerno mit gekreuzten Beinen und verschränkten Armen hin, um »Allah Hyang Maha Kuasa« zu preisen. Er lässt sich durch einen Garten voller Blumen zu zwei Brunnen führen und erhält als Geschenk zwei *Kris*, Erbstücke der ihn begleitenden Person (»dua bilah keris pusaka«). Dann wird er aufgefordert, in sein Haus und zu seinen Freunden zurückzukehren.

Damit war Pak Hardjosopoerno die »*Racut*-Lehre« (»Ajaran Racut«) offenbart worden, die es ihm ermöglicht, mit der jenseitigen Welt in Kontakt zu treten, während er in seinem Haus wie tot auf dem Boden liegt. Daher wird die »*Racut*-Lehre« auch umschrieben als »Tod im Leben« (»mati dalam hidup«). Pak Hardjosopoerno forderte seine fünf Freunde auf, sich der gleichen Erfahrung zu unterziehen, um die Wahrheit der »*Racut*-Lehre« (»kebenaran Ajaran Racut«) zu bezeugen. Tatsächlichen konnten seine Freunde ganz ähnliche Erfahrungen in der jenseitigen Welt sammeln, ohne allerdings mit so wertvollen Geschenken wie Pak Hardjosopoerno zurückzukehren.

Pak Hardjosopoerno wurden noch weitere Offenbarungen zuteil. Zwischen 1952 und 1956 sind es insgesamt zehn, darunter auch die Offenbarung des Namens *Sapta Darma*, des Logos dieser Religionsgemeinschaft und eines Textes, der die Botschaft übermittelt, stets Gott zu ehren, die Gesetze des Staates zu befolgen, der eigenen Stärke zu vertrauen sowie tugendhaft, hilfsbereit und selbstlos zu sein. Im Zuge einer dieser Offenbarungen wird ihm auch der Name Sri Gutama und das Amt eines »Panuntun Agung Sapta Darma« (»oberster Führer von *Sapta Darma*«) zuteil.

Als letzte Offenbarung ergeht 1956 der Befehl, die empfangene Lehre zu verkünden, Kranke zu heilen und für Weltfrieden zu sorgen (»menciptakan perdamaian dunia«). Nach anfänglichem Zögern bricht Pak Hardjosopoerno von der Stadt Pare, Kediri, auf, um nach Zentraljava zu gehen und dort die Lehre zu verbreiten. Daraus resultiert das seit 1960 bestehende Zentrum *Sanggar Candi Sapta Rengga* von *Sapta Darma* in Yogyakara, wo

139 Trotz Namensgleichheit ist hier, wie unsere Gesprächspartner betonen, nicht der Gott des Islam gemeint.

alljährlich große Zusammenkünfte stattfinden, um weitere Offenbarungen entgegenzunehmen (»berkumpul di sanggar tempat penerimaan wahyu«; Partowijono o.J.: 12).

Sapta Darma vermittelt eine umfassende Lehre, die das Verhältnis des Einzelnen gegenüber Gott, Staat, Nation, Mitmenschen, sich selbst und der Umwelt regelt (vgl. Partowijono o.J.: 10). Aufgrund der besonderen Betonung der Spiritualität (»kerohanian«) räumt unser Gesprächspartner Pak Harno eine gewisse Nähe zu *Aliran Kebatinan*-Gruppen ein, versteht *Sapta Darma* jedoch als Religion (»agama«), selbst wenn sie dem Kulturdezernat und nicht dem Ministerium für Religion untersteht (»direktorat kebudayaan, bukan departemen agama«). Dem eigenen Verständnis zufolge ist sie die größte Glaubensgemeinschaft (»kepercayaan«) auf Java, die nicht den Status einer offiziell anerkannten Religion (»agama«) erhalten hat.[140] Sie kann, eigenen Angaben zufolge, auf Anhänger in 13 Provinzen Indonesiens verweisen und hat Gefolgsleute in Australien, Neuseeland, Japan, Surinam etc. Es gibt keine speziellen Lehrer – das allein ist Gott –, sondern nur einen »tuntunan agung« (»obersten Führer«), und zu dessen Aufgaben zählt, alljährlich die bereits angesprochenen großen Zusammenkünfte in Yogyakarta zu leiten, an der bis zu 600 Personen teilnehmen.

Die Teilnehmer begeben sich während einer solchen Zusammenkunft für sechs Tage und sechs Nächte in Seklusion. In dieser Zeit sind sie völlig von der Außenwelt abgeschnitten (»karantina«). Sie essen und schlafen im sogenannten Studio (»sanggar«), um sich ganz auf die gemeinsamen Rituale zu konzentrieren, von denen die Niederwerfungen (»sujud«) als die wichtigsten gelten. Die Teffen werden als »Forschung« (»penelitian«) bezeichnet, insofern sie der Erforschung der Seele eines jeden einzelnen dienen (»penelitian di dalam jiwanya masing-masing«). Die gemeinsamen Niederwerfungen dienen, wie Pak Kamto betont, der Introspektion und sollen jedem Einzelnen dabei helfen, sein wahres Selbst kennenzulernen, was wiederum als Voraussetzung dafür gilt, Gott (in sich) zu erkennen. Darüber hinaus sollen diese Niederwerfungen (»sujud«) die gleichen Vibrationen im Körper der Adepten auslösen, die einst auch Sri Gutama *alias* Pak Hardjosopoerno im Verlauf seiner ersten Offenbarung erfasst hatten (»tujuannya yang penting pemutaran getarannya«). Sie sind verbunden mit Anbetung (»ibadan«) des Allmächtigen, dem Einräumen von persönlichen Verfehlungen und der Bitte um Vergebung (vgl. auch Mulder 1978: 28).

Dafür setzen sich die Adepten auf den Boden, die Männer mit gekreuzten Beinen, die Frauen hocken auf den Knien, und beide Geschlechter verschränken die Arme vor dem Oberkörper, wenn sie mit der Hilfe einer besonderen Atemtechnik eine als sakral geltende Körperflüssigkeit, »getaran air suci perwitosari [perwita sari]« genannt, dazu bringen, durch bestimmte Nervenpunkte (»titik saraf«) hindurch im Körper aufzusteigen. Diese Nervenpunkte werden im Verlauf der Niederwerfungen gereinigt, so dass diese sakrale Flüssigkeit durch sie hindurchfließen kann. Auch wenn die Adepten be-

140 »Sapta Darma itu organisasi kepercayaan yang paling besar [di Jawa]« (informelles Gespräch mit einer anonym gebliebenen Anhängerin von *Sapta Darma* am 25. April 2018 in Yogyakarta). Eigenen Angaben zufolge hat *Sapta Darma* nicht weniger als zehn Millionen Anhänger (vgl. Geels 1997: 100). Auf Veränderungen in der Selbstbezeichnung und eine gewisse Nähe zum Suharto-Regime, die *Sapta Darma* nachgesagt wurde, verweist Howell (2007: 226–227; vgl. dagegen Stange 1986: 95).

tonen, dass es sich hier nicht um Yoga handelt, sind ihnen die Parallelen zu *Kundalini Tantra Yoga* durchaus bewusst.[141]

Der Aufstieg der genannten Flüssigkeit wird von Körperpositionen und Körperbewegungen begleitet: Die Flüssigkeit steigt vom Steißbein die Wirbelsäule hinauf, und mit aufsteigender Flüssigkeit neigt sich der Kopf des auf dem Boden sitzenden Adepten, und wenn die Stirn den Boden berührt, ist die Flüssigkeit bereits in der Krone bzw. Fontanelle angekommen. Der Abstieg der Flüssigkeit erfolgt anschließend über die Vorderseite des Körpers und wird von dessen Aufrichtung unterstützt. Der entscheidende Moment ist darin zu sehen, dass die Vibration oder Schwingung vom Steißbein beginnend durch den ganzen Körper hindurch bis hinauf zur Krone (»ubun-ubun«) steigt, und ihre Ankunft am höchsten Punkt des Körpers zeigt sich darin, dass die Krone zu strahlen beginnt. Darin werden gebündelte Strahlen des Allmächtigen erkannt, der im Körper eines jeden Menschen gegenwärtig ist (vgl. Pak Harno, Interview am 12. November 2019).[142]

Bei der zweitwichtigsten Ritualhandlung (*racut*), die von *Sapta Darma* praktiziert wird, geht es darum, bereits im Leben zu sterben (»mati dalam hidup«), um Aussehen und Geschmack (»rupa dan rasanya«) des Todes kennenzulernen. Da der Tod eines jeden Menschen unabänderlich feststeht, soll er eingeübt werden, so dass sich der Einzelne nicht länger davor fürchtet (Pak Harno, Interview am 12. November 2019).[143]

Pak Hardjosopoerno war nicht nur der Name *Sapta Darma* geoffenbart worden, sondern auch das komplexe Logo dieser religiösen Gruppierung.[144] Im Zentrum dieses Logos steht Semar, mit dem zugleich das Heiligste von *Sapta Darma* symbolisiert wird.[145] Diese besondere Würdigung wird Semar zuteil, weil er – wie es heißt – weder Mann noch Frau ist und ebenso wenig wie der von *Sapta Darma* verehrte Gott einem Geschlecht zugeordnet werden kann (vgl. Pak Harno, Interview am 12. November 2019).[146]

Die Darstellung einiger Grundprinzipien von *Sapta Darma* verdeutlicht, dass in Zentraljava eine Reihe von Anschauungen und Praktiken anzutreffen ist, die an Boons »tantric fragments« erinnert. Dazu gehört der makro-mikrokosmische Dualismus (Gott

---

141 So führt etwa Pak Kamto aus: »[…] di dalam sujud itu kita menaikkan getaran air suci perwitosari, yaitu kalau di dalam yoga namanya kundalini« (Interview am 12. November 2019). Und in Bezug auf die angesprochenen Nervenpunkte (»titik saraf«) ergänzt Pak Harno, »mungkin kalau di Yoga ada cakra« (Interview am 12. November 2019). Auf Parallelen zu *Kundalini Tantra Yoga* verweisen auch Geels (1997: 102) und Lee (1999: 117); für eine islamisierte Form des *Cakra*-Systems, vgl. Braginsky (2004: 153).

142 »Jadi kumpulan dari sinar-sinar yang Maha Kuasa yang ada di dalam tubuh« (Pak Harno, Interview am 12. November 2019).

143 »Karena kematian itu sudah pasti, nah itu harus dilatih, sehingga kita tidak takut« (Pak Harno, Interview am 12. November 2019).

144 Für Details des Logos, siehe Lee 1999: 116.

145 Semar ist ikonographisch an kurzen Beine, unförmigem Oberkörper und Knollennase zu erkennen. Er gilt als Tricksterfigur Javas.

146 »Di Sapta Darma yang maha suci kita itu disimbolkan sebagai Semar, karena Semar itu wujudnya […] bukan lelaki, juga bukan perempuan. Roh suci kita kan tidak ada jenis kelaminnya […].« Übersetzung: »Für Sapta Darma wird das Heiligste von Semar symbolisiert, insofern Semar seiner Gestalt nach […] weder ein Mann noch eine Frau ist. Unser heiliges Geistwesen hat kein Geschlecht […]« (Pak Harno, Interview am 12. November 2019).

ist in jedem Menschen gegenwärtig und vice versa), das Konzept einer Identität der Gegensätze (Leben ist Sterben und vice versa), die Idee von energetischen Nervenpunkten (analog zu den *Cakra*-Punkten), körpereigenen Flüssigkeiten (analog zu *Amertha* bzw. *Soma*) oder Energien (analog zu *Kundalini* oder *Shakti*), die zum höchsten Punkt des Körpers geleitet werden (Fontanelle oder Krone) und ihre Ankunft durch ein helles Leuchten (*bersinar*) signalisieren etc.



Abbildung 21: Semar (links) und seine drei Söhne



Quelle Foto © Internet: https://alchetron.com/SemarSemar (Zugriff am 16. Mai 2023)

Diese Parallelen zu tantrischen Anschauungen und Praktiken hindern Pak Harno und Pak Kamto sowie Anhänger anderer mystischer Gruppierungen jedoch nicht daran, die heterodoxen Ritualpraktiken in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten mit zum Teil drastischen Formulierungen zurückzuweisen. In diesem Zusammenhang ist die Rede von »einem falschen Verständnis« (»pemahaman yang keliru«; Ibu Imel am 16. November 2018 in Parang Kusumo), »einer gesellschaftlichen Krankheit« (»patologi sosial«; Pak Sabdo am 19. November 2018 in Yogyakarta), »einer falschen Wahrnehmung« (»salah persepsi«; Pak Sugeng am 27. November 2018 an der Candi Sukuh) und »einem Weg der Dämonen« (»jalur raksasa«; Pak Mangku Marto Suwarno am 28. November 2018 am Gunung Lawu).[147]

Die Ablehnung von *Ritual seks* seitens der von uns befragten Heiler und Hellseher, Mystiker und Esoteriker, *Juru Kunci* und *Pemangku* verdeutlicht, dass die heterodoxen Ritualpraktiken in Parang Kusumo und anderen zentraljavanischen Pilgerorten nicht aus der Mitte der *Aliran Kebatinan*-Bewegung hervorgegangen sind, sondern von anderen religiösen Gruppierungen getragen werden. Gleichwohl sind in *Aliran Kebatinan*-Gruppen wie *Sapta Darma* tantrische Prinzipien, wenn nicht erhalten geblieben, so doch revitalisiert worden, und sofern diese Gruppen zum Ende des 20. Jahrhunderts einen star-

147 Den Kontakt zu drei der hier genannten Esoteriker hat der in Yogyakarta lebende Patrick Vanhoebrouck hergestellt, dem auch an dieser Stelle für seine Unterstützung sehr herzlich gedankt sei.

ken Zulauf verzeichnen, erfahren auch diese Prinzipien Konjunktur. Doch was sind die Gründe für diese Konjunktur, die auch Pilgerorte wie Parang Kusumo erfasst hat? Und wie sind die angesprochenen Prinzipien überhaupt nach Java und Bali gelangt?

Die Identität der Gegensätze: Askese und Exzess

Für die Verbreitung tantrischer Anschauungen und Praktiken in Zentralindonesien sind kulturelle Austauschbeziehungen von besonderer Bedeutung, wie sie zum Beispiel zwischen Java und Bali seit Jahrhunderten bestehen. In diesem Zusammenhang sind drei historische Phasen hervorzuheben, in denen die beiden benachbarten Inseln auch politisch vereint waren: Im 11. Jahrhundert während der Herrschaft von Airlangga (1010–1042; r. 1019–1042), im 13. Jahrhundert während der Herrschaft von Kertanegara (1254–1292, r. 1268–1292) und im 14. Jahrhundert während der Herrschaft von Hajam Wuruk (1334–1389, r. 1350–1389). Im Gegensatz zu den beiden zuletzt genannten Phasen, bei denen die Verbindung zwischen Java und Bali durch militärische Eroberungen zustande kam, war es bei der zuerst genannten Phase eine dynastische Heirat, die die beiden Inseln zu einem gemeinsamen Reich vereinte.

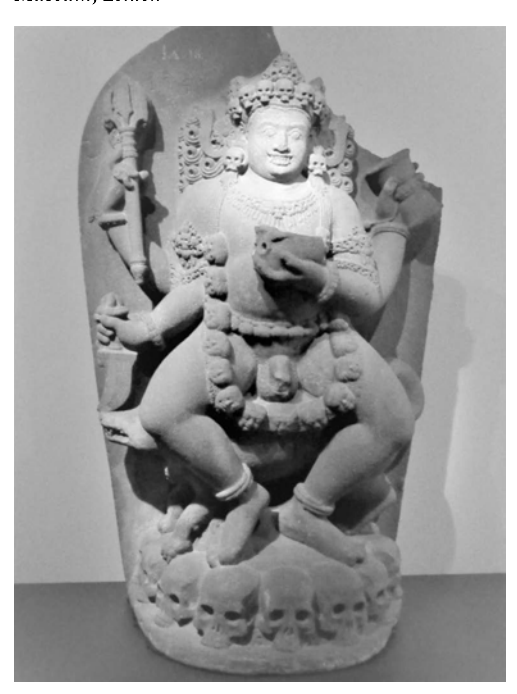
Von den Ereignissen im Anschluss an diese Heirat gibt es zahlreiche Versionen, die sich teils auf überlieferte *Lontar*-Texte, teils auf mündlich tradierte Erzählungen beziehen (vgl. auch Gottowik 2005: 98–122 und Hornbacher 2005: 409–428). Ausgangspunkt ist die Verheiratung von Prinzessin Mahendradatta von der javanischen Isyana-Dynastie mit König Udayana, oberster Repräsentant der balinesischen Warmadewa-Dynastie. Auf Bali schlägt der fremden *First Lady* jedoch Misstrauen entgegen. Sie wird schwarzmagischer Praktiken bezichtigt und daraufhin vom königlichen Hof verbannt. So lebt Mahendradatta jahrelang sozial gemieden und als Hexe verfemt am Rande der Gesellschaft. Als Udayana stirbt, weigert sie sich, ihrem Gatten in den Tod zu folgen, wie es von Frauen der *Ksatria*-Kaste erwartet wurde (vgl. Fisch 1998: 193–212; vgl. auch Gottowik 2005: 161 und Hornbacher 2005: 411). Stattdessen macht sie ihrem Sohn Airlangga, der sich auf die Seite seines Vaters gestellt hatte, den Thron streitig und richtet alle ihre Bemühungen darauf, ihre Tochter durch eine vorteilhafte Heirat an die Macht zu bringen. Als ihr dieser Schachzug zu misslingen droht, überzieht sie das Land mit Tod und Pestilenz. Es kommt zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen allen Beteiligten, in denen Mahendradatta schwarze Magie einsetzt und immer stärker Züge von Durga annimmt. Schließlich gelingt es Airlangga, sich mit Hilfe des Priesters und Eremiten Mpu Bharadah in den Besitz ihrer Magie zu bringen und Mahendradatta *alias* Rangda (Bal.: Witwe) mit ihren eigenen, positiv gewendeten Mitteln in Gestalt des Barong entweder in die Schranken zu verweisen oder – anderen Versionen zufolge – vernichtend zu schlagen.[148]

Die hier geschilderten Ereignisse, die bis heute in rituellen Dramen auf Bali eine performative Bearbeitung erfahren, in deren Verlauf die gesamte Requisitenkammer des

148 Das rituelle Drama, in dem die Geschichte der Mahendradatta mit dem rituellen Kampf zwischen Rangda und Barong als sogenannten »Barong und Kris-Tanz« kombiniert wird, ist aus der Verbindung zweier distinkter Traditionen hervorgegangen, die vor allem die Rolle der Rangda unterschiedlich bewerten; vgl. dazu Gottowik 2010a: 95–98.

linkshändigen Tantrismus aufgeboten wird (Friedhof, Leichen, Totenschädel, Eingeweide etc.), sind in einem *Lontar*-Text festgehalten, der als *Calonarang* überliefert ist (vgl. Poerbatjaraka 1926: 110–180). Dieser Text gilt nicht nur als Indiz für die frühe Verbreitung tantrischer Konzepte auf Bali (vgl. Phalgunadi 1991: 85; vgl. auch Covarrubias 1946: 355), sondern wird auch dahingehend gedeutet, dass »these concepts are still manifest in present-day trance cults, occult practices, the belief in witches and goblins, and the active role of demonic figures in fending off evil« (Hobart et al. 1996: 33). Die Beeinflussung der balinesischen Kultur durch tantrische Anschauungen und Konzepte, die bis heute nachwirken, bestätigen zahlreiche Autoren (vgl. z.B. Lovric 1987: 426, Boon 1990: 163 und Emigh 1996: 81 und 84).[149]

Abbildung 22: Figur des Bhairava im Volkenkunde Museum, Leiden



Quelle Foto © Volker Gottowik 2022

Indizien für die Verbreitung tantrischer Konzepte in Zentralindonesien liefern auch zwei Chroniken, die über die beiden ostjavanischen Königreiche Singhasari (1222–1292; Hauptstadt nahe Malang) und Majapahit (1292–1478; Hauptstadt nahe Mojokerto) be-

149 Zu den Praktiken auf Bali, die tantrisch inspiriert erscheinen. gehören auch die rituellen Leichenschändungen (*ngarap*) im Kontext von Verbrennungszeremonien, in deren Verlauf Särge aufgebrochen und Leichen (vorübergehend) entführt werden (vgl. Connor 1979).

richten. Bei diesen Chroniken handelt es sich um das *Nagarakertagama*[150] und das *Pararaton*.

Als Verfasser des *Nagarakertagama* gilt der buddhistische Hofdichter Mpu Prapanca, der König Hayam Wuruk (r. 1350–1389) zwischen 1359 und 1363 auf den zeremoniellen Reisen begleitet, die der genannte König alljährlich durch sein Herrschaftsgebiet unternimmt. Bei diesen Reisen findet Prapanca auch Gelegenheit, Informationen über die Könige von Singhasari einzuholen, die als deifizierte Vorfahren Hayam Wuruks und aller anderen Majapahit-Herrscher verehrt werden (vgl. Zoetmulder 1974: 350–358). Das einzige Exemplar der 1365 abgeschlossenen Chronik wurde von holländischen Truppen 1894 aus den Trümmern des Palastes des balinesischen Königs in Cakranegara, Lombok, geborgen, den sie im Rahmen der kolonialen Niederwerfung dieser Insel zuvor in Schutt und Asche gelegt hatten (vgl. Zoetmulder 1974: 350).

Die zweite Chronik, das *Pararaton*, bezieht sich auf die gleiche Epoche (Singhasari und Majapahit), entstand jedoch deutlich später, und zwar zu Beginn des 16. Jahrhunderts, also erst nach dem Zusammenbruch des Majapahit-Reiches. Gemeinsam mit dem *Nagarakertagama* gilt das *Pararaton*, dessen Autor unbekannt geblieben ist, als »one of the earliest specimens of old Javanese historiography« (Phalgunadi 1996: 2).

Aus den beiden Chroniken geht hervor, dass König Kertanegara sein Reich nicht nur nach Sumatra (1275), sondern auch nach Bali (1284) ausweiten konnte. Auch Gadjah Mada (1290–1364), Premierminister (*Mahapatih*) und legendärer Feldherr unter Hayam Wuruk (1350–1389), gelang es, das benachbarte Bali (1343) zu erobern und in weiteren Feldzügen das Majapahit-Reich in etwa auf die Größe der heutigen Republik Indonesien auszuweiten. Die beiden Quellen verdeutlichen darüber hinaus, dass Shivaismus und Mahayana-Buddhismus als Glaubensrichtungen offiziell anerkannt waren und nebeneinander existierten, sich in Bezug auf religiöse Anschauungen und rituelle Praktiken jedoch nur geringfügig unterschieden. Zugleich verdeutlichen sie: Es gab starke tantrische Strömungen, bei denen Shiva in seiner dämonischen Gestalt im Zentrum der Aufmerksamkeit stand (vgl. Stutterheim 1956a: 119). Davon legen Steinskulpturen Zeugnis ab, die zum Beispiel König Kertanegara zeigen, »portrayed in a statue as Bhairawa, fanged, naked, skull-crowned symbol of demonic and erotic powers« (Hall 1996: 114). In der Zeit enger Verbindungen zwischen Java und Bali weitet sich dieser Kult aus und verbindet sich mit indigenen Elementen (vgl. Lovric 1987: 129; vgl. auch Kinney et al. 2003: 145). Majapahit verfügt nach Ansicht des Historikers Kenneth R. Hall (1996) vor allem in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts über die Macht, die tantrisch inspirierten Rituale bis auf Dorfebene durchzusetzen und dadurch zu einer gewissen Konsistenz der rituellen Praktiken auf Java und Bali beizutragen (vgl. Hall 1996: 112 und 116; vgl. auch Kubitscheck/Wessel 1981: 28).

Interessant sind die beiden genannten Quellen nicht nur hinsichtlich der Punkte, in denen sie übereinstimmen, sondern auch hinsichtlich der Punkte, in denen sie voneinander abweichen. So zeigen sie die Herrscher dieser Zeit, insbesondere König Kertanegara (r. 1268–1292), aus unterschiedlichen und teils diametral entgegengesetzten Perspektiven. Im *Pararaton* wird der letzte Herrscher des Singhasari-Reiches als ein König

150 Die genannte Chronik firmiert auch unter dem Titel *Desawarnana* (vgl. Robson 1995).

beschrieben, der die Staatsgeschäfte vernachlässigt und es sowohl an politischer Umsicht als auch militärischer Vorsicht mangeln lässt. Statt seinen Feinden entgegenzutreten, veranstaltet er lieber Trinkgelage, und selbst im Moment seines Todes, als er von aufständischen Vasallen in seinem Palast gestellt und niedergestreckt wird, war er – der genannten Quelle zufolge – »merrily absorbed in enjoying palm wine« (*Pararaton* 1996: 99).

Der Autor des *Nagarakertagama* stellt Kertanegara dagegen in einem ganz anderen Licht dar: »To Prapanca, Kertanagara was pure and free of all passion« (Hall 1996 107, Fn. 31). Vor allem in Gesang 42 und 43 der genannten Chronik heißt es, dass Kertanegara ein frommer Mann gewesen sei, der sich nicht nur beflissen an die fünf Gebote (*pancasila*) gehalten habe, sondern auch stets darum bemüht gewesen sei, die notwendigen Rituale zum Schutz der Welt im *Kali*-Zeitalter[151] durchzuführen (vgl. Zoetmulder 1965a: 268). Oder um die englische Übersetzung des *Nagarakertagama* zu zitieren: »He applied himself to worship, yoga and meditation for the stability of the whole world, not to mention the Ganacakra[152] always accompanied by gifts, beloved of his subjects« (*Nagarakertagama* 1995: 56).[153] Vor allem der Hinweis auf die fünf Gebote im Zusammenhang mit dem genannten *Ganacakra* wird von Zoetmulder dahingehend gedeutet, dass an die Stelle der fünf buddhistischen Gebote der Enthaltsamkeit bei König Kertanegara die Hingabe an die fünf Genüsse (*kamapancika*) getreten ist, zu denen neben Speis und Trank auch der geschlechtliche Verkehr gehört (vgl. Zoetmulder 1965a: 267).

Die Unterschiede in der Wahrnehmung des genannten Herrschers könnten größer kaum sein, werden jedoch verständlich, wenn die Quellen darauf verweisen, dass Kertanegara über seinen Tod hinaus nicht nur als Shiva-Buddha vergegenwärtigt und in Porträt-Statuen gemeinsam mit seiner Gemahlin als *Ardhanarishvara* dargestellt wurde, sondern Verehrung auch in der Gestalt des Bhairava erfahren hat. Daraus schließt wiederum der Herausgeber und Übersetzter des *Pararaton*: »He was one of the founder of

151 Das *Kali*-Zeitalter (*kaliyuga*) gilt in der hindu-buddhistischen Kosmologie als das letzte von insgesamt vier Zeitaltern, das mit Niedergang und Verfall assoziiert wird. Angesichts des drohenden Endes von Zeit und Welt sehen sich Herrscher wie Kertanegara mit besonderen rituellen Herausforderungen konfrontiert.

152 Zoetmulder (1965a: 267) zufolge sind mit dem erwähnten *Ganacakra* sehr wahrscheinlich tantrische Kreis-Riten gemeint, wie sie Glasenapp (1940: 139–143) für den tibetischen Kontext beschrieben hat.

153 Vgl. auch die neue Übersetzung der Universität Hamburg, so zum Beispiel Canto 43, Vers 3: »Then in His somewhat old age he held to the esoteric (sense) of all kriyas (rites). In the first place the Subhuti tantra, so it is said, was kept, its essence was treasured in the heart. Puja-yoga-samadhi (worship, concentration, meditation) were borne in mind by Him, striving for the orderliness of the world, all of it, not to mention yet Ganacakra, and always gifts successively provided for in the realm.« Vgl. auch Canto 43, Vers 4: »There was not, so one hears, anyone like the Prince among all the Prabhus of the past, perfect in sadguna (politic accomplishments), knowing the books of learning, versed in the Way of Tattwopadesha (Instruction on Reality), dharmesta (devoted to the Law), firm in Jinabrata (religious observances connected with Jina worship), very much exerting himself in Prayogakriya (Tantristic rites). This was the cause that His childrens' children equally were monarchs, Dewaprabhus (divine Kings).« Vgl. *The Historical Poem Nagara-Kertagama*. Online Publication: www.spaetmittelalter.uni-hamburg.de/java-history/JavaNagara-Kertagama.html (Zugriff am 5. April 2021).

the Tantric Siva-Budha cult« (Phalgunadi 1996: 10; vgl. auch Zoetmulder 1965b: 339). Erst vor diesem Hintergrund zeichnet sich ab, dass Kertanegara kein haltloser König war, der sich ganz dem süßen Wein und den schönen Frauen hingegeben hat, sondern als gottesfürchtiger Mann darum bemüht war, »the demonic powers of the universe through alcoholic and sexual excesses« zu bekämpfen (vgl. Hall 1996: 107, Fn. 31). Damit hat er eine besondere Frömmigkeit an den Tag gelegt, die Nicht-Eingeweihten, zu denen offenkundig auch der Autor des *Pararaton* gehörte, unverständlich geblieben ist (vgl. Zoetmulder 1965a: 268).

Um diese Frömmigkeit weiter zu kontextualisieren, kann auf Benedict Anderson (1972: 8) verwiesen werden, der zwei Traditionen unterscheidet, die zugleich zwei verschiedene Wege zur Macht beschreiben: Eine orthodoxe Tradition, die auf Yoga; Meditation und Askese (*tapa*) basiert, und eine »heterodoxe Tradition«, die König Kertanegara verkörpert (vgl. Anderson 1972: 8–10): »In this Bhairavist (Tantric) tradition, Power is sought through a kind of Rimbaudian *dérèglement systématique des sens* – drunkenness, sexual orgies, and ritual murder« (Anderson 1972: 10).

Die »heterodoxe Tradition« basiert auf der Erfahrung, dass übermäßiger Genuss dazu tendiert, in Überdruss umzuschlagen: »One principal doctrine underlying Tantric rituals is that passion can be exhausted and thus destroyed by passion« (Nag 1995: 27; vgl. auch Anderson 1972: 10). Diese Erfahrung liegt den rituellen Praktiken der *Tantrica* zugrunde. Im Sinne einer »Dialektik der Transgression« (Chalier-Visivalingam 1994: 212) werden Regeln und Normen (Nahrungstabus, Keuschheitsgebote etc.) so lange gebrochen, bis das Bedürfnis danach erlischt.

Insofern *Tantrica* die Befreiung von allen weltlichen Bedürfnissen anstreben, führen Askese und Exzess gleichermaßen zum Ziel. Sie untermauern die tantrische Doktrin von der Identität der Gegensätze (vgl. Eliade 1985: 270; vgl. auch Marglin 1985: 231), sind beide doch in der Lage, den Geist von der Vorherrschaft der Leidenschaften zu befreien und damit Äußeres (*lahir*) und Inneres (*batin*) in ein harmonisches Gleichgewicht zu versetzen. Das Aufgeben weltlichen Begehrens (»meninggalkan keinginan duniawi«; Sumiarni et al. 1999: 13) gilt wiederum als Voraussetzung dafür, den Geist zurück zu seinen Ursprüngen zu führen, die in der Einheit mit dem Göttlichen bzw. Absoluten (*moksa*) gesehen werden.

König Kertanegara hat offenkundig diesen linkshändigen tantrischen Weg eingeschlagen. Er konnte sich den damit verbundenen Praktiken, d.h. der exzessiven Hingabe an die fünf Genüsse, als *rituelle* Praktiken verschreiben, da er als Initiierter den üblichen Moralgesetzen nicht mehr unterworfen war (vgl. Zoetmulder 1965a: 267). Denn religiöse Normen und rituelle Praktiken gelten im tantrischen Kontext im Sinne eines Fahrzeugs, das dem Einzelnen dabei hilft, seinen Weg zum Heil zu finden, das jedoch nicht mehr benötigt wird, sobald dieses Ziel erreicht wurde (vgl. Glasenapp 1940: 175). Oder um ein vielfach aufgebotenes Gleichnis anzuführen: Das Floß wird nicht mitgeschleppt, wenn der Fluss überquert ist.

Wenn das oberste Ziel, die Erfahrung einer Einheit und Identität mit dem Göttlichen erreicht ist, verlieren alle Dualismen einschließlich der Unterscheidung zwischen richtig und falsch, gut und böse etc. ihre Relevanz. In einem Text aus dem 10. Jahrhundert (*Sanghyang Kamahayanikan*) kommt dieses Prinzip besonders anschaulich zum Ausdruck: »There is nothing which is prohibited for him who has attained the highest wis-

dom […]« (zit.n. Hall 1996: 106, Fn. 31; vgl. auch Glasenapp 1940: 174 und Levenda 2011: 41). Das hier angesprochene Prinzip verweist auf eine »heterodoxe Tradition«, die sich mit dem Islam auf Java verbunden hat und bis heute nicht vollständig abgelegt wurde.

Die heterodoxe Tradition innerhalb des Islam auf Java

Die »heterodoxe Tradition« wird exemplarisch von *Syekh* Siti Jenar (1426–1517) personifiziert, einem der neun Apostel (*Wali Songo*), die der Legende nach den Islam vom Nahen Osten nach Java gebracht und hier verbreitet haben (vgl. Zoetmulder 1965a: 302–303 und Rinkes 1996: 15–48).[154] In der Literatur wird er als »heterodox saint« (Guillot 2002: 146) bezeichnet, zugleich gilt er als »the first and most important heretical mystic in Javanese literature« (Woodward 1989: 102–104; vgl. auch Acri 2019: 297–302).[155]

Die Legende des genannten Syekh ist überliefert u.a. im *Babad Jaka Tingkir*, einer Chronik aus dem 19. Jahrhundert, die Nancy Florida (1995) ins Englische übertragen und kommentiert hat (im Folgenden zitiert als *BJT* 1995). Demnach handelt es sich bei Siti Jenar um einen Wanderprediger, der in Persien religiös unterwiesen wurde und pantheistische Ideen von der grundlegenden Einheit aller Dinge vertrat. Was normalerweise als Gegensatz wahrgenommen wird, ist ihm zufolge in Wirklichkeit eine Einheit: *lahir* (Inneres) und *batin* (Äußeres), Geist und Materie, göttlich und weltlich, sakral und profan, Sein und Nichts. Daraus folgt, dass Gott nicht nur mit seiner Schöpfung identisch, sondern auch im Menschen gegenwärtig ist. Der genannte *Syekh* geht jedoch über die These von der Nicht-Dualität von Gott und Mensch hinaus und entwickelt sie bis zu ihrem logischen Ende weiter: »Siti Jenar claimed that he himself is God, and God is him, which was, literally interpreted from the point of view of Islam, a blasphemy« (Gil 2014: 6).

Aufgrund dieser blasphemischen Ansichten veranstalten die anderen *Wali* eine Synode in Demak, der Hauptstadt des ersten islamischen Königreichs auf Java, vor der sich Siti Jenar verantworten muss. Es wird ihm zur Last gelegt, den Freitagsgottesdienst (*jumatan*) ebenso zu verachten wie das tägliche Gebet (*salat*) und die Rezitation (*zikir*) des Glaubensbekenntnisses (*BJT* 1995: 186).[156] So wird er zum Beispiel – wie eine andere historische Quelle, das *Serat Centini*, berichtet – danach gefragt, warum er nicht am Freitagsgebet teilnehme, wie es die *Sharia* vorschreibe. Darauf soll er geantwortet haben,

154 Wer zur Gruppe der *Wali Songo* zu zählen ist, variiert je nach Quelle beträchtlich. Dass es neun *Wali* waren, ist schon allein wegen der mystischen Zahl neun unumstritten, doch das Personal ist mit der Ausnahme von Sunan Kalijaga und Sunan Bonan weitgehend austauschbar. Zur Legende um die beiden zuletzt genannten Apostel, vgl. z.B. Geertz 1988: 47–52.

155 Soenarto (2005: 62–75) ist den *Wali Songo* und ihrem Verhältnis zu Siti Jenar in populären Darstellungen (Cartoons, Comics, Filmen etc.) nachgegangen. Hier beobachtete Veränderungen werfen ein erhellendes Licht auf »values and ideals held by contemporary Javanese Muslims« (Soenarto 2005: 78).

156 Unter *zikir* [*dzikir* oder *dikr*] wird die Intonierung der ersten Hälfte des Glaubensbekenntnisses (*shahadah*) verstanden, die so lange wiederholt wird, bis die Aussage »Es gibt keinen Gott außer Gott« lautmalerische Züge annimmt und die rituellen Akteure in einen meditativen bis tranceartigen Zustand versetzt. Während *zikir* Bestandteil der sufistischen Tradition ist, gehören die täglich zu verrichtenden Gebete (*salat*) zu den fünf Säulen des Islam (vgl. auch Zoetmulder 1965a: 301, Howell 2001: 704 und Howell/Bruinessen 2007: 7).

dass es weder einen Freitag noch eine Moschee gebe, sondern nur Gott (vgl. Soebardi 1971: 347).

Siti Jenar wird zum Tode verurteilt, doch der zentrale Anklagepunkt ist weder die Verletzung der *Sharia* (»Ruining the shari'a«; *BJT* 1995: 187), noch sind es seine häretischen Ansichten (»Union with the Lord/Fused in Being one«; *BJT* 1995: 195), sondern es wird ihm vielmehr zur Last gelegt, dass er die Geheimnisse einer esoterischen Lehre preisgegeben und der nicht-initiierten Öffentlichkeit zugänglich gemacht habe (vgl. Florida 1995: 354; vgl. auch Soebardi 1971: 347).) Denn, wie es im *Babad Jaka Tingkir* heißt: »Nothing holds he secret« (*BJT* 1995: 186). Dafür soll er sterben.

Dass man Menschen töten kann, nicht jedoch ihre Ideen, zeigt sich eindrucksvoll im Verlauf der weiteren Ereignisse, von denen das *Babad Jaka Tingkir* berichtet: Sunan Kudus, der das Todesurteil vollstrecken soll, vermag Siti Jenar zwar zu enthaupten, nicht jedoch am Sprechen zu hindern. Der abgeschlagene Kopf spricht weiter (»Peace!«; *BJT* 1995: 195) und allen Zeitzeugen wird klar: »Death was his in life/Life was his in death« (*BJT* 1995: 196). Schließlich verbindet sich der Kopf auf wundersame Weise wieder mit dem Rumpf, und mit der etwas kryptischen Bemerkung »I now have work to do« (*BJT* 1995: 197) entschwindet Siti Jenar mit einem hellen Lichtstrahl triumphierend ins Jenseits (vgl. *BJT* 1995: 192–197 und Florida 1995: 363–364).[157] Dass kein Leichnam zurückbleibt, gilt als untrügliches Zeichen dafür, dass er *Moksa* erlangt hat, d.h. sich mit dem Göttlichen vereinen konnte.

Da Siti Jenar esoterisches Wissen verbreitet und der Bevölkerung zugänglich gemacht hat, gilt er nicht nur als »the spiritual antecendent and progenitor of subversions«, sondern auch als »the patron of the ›little man‹ (*wong cilik*)« (Florida 1995: 353). Die »kleinen Leute« haben seine Lehre angenommen, sofern sie einer eher mystischen oder sufistischen Variante des Islam auf Java folgen.[158] Hier gilt die Erfahrung der Einheit und Identität mit Gott als die höchste Ebene der spirituellen Entwicklung (vgl. Gil 2014: 10), und mit dieser Erfahrung verschiebt sich auch die kosmologische Verortung des Göttlichen: »[…] an ordinary, contemporary Javanese adherent of Islam will point to his heart rather than heaven as a place of God's dwelling. This conception can be said to be the nearest approximation of trying to understand the religious beliefs of the Javanese people« (Gil 2014: 10). Menschen, die Gott im Herzen tragen, sind eins mit Gott – darin ist ein Grundaxiom des mystisch bzw. sufistisch ausgerichteten Islam auf Java zu sehen.

Die Legende von Siti Jenar steht im Kontext der vorliegenden Untersuchung beispielhaft für die »heterodoxe Tradition«, die – wie der Triumph des *Syekh* über die anderen *Wali* verdeutlicht – mit dem Aufkommen und der Verbreitung eines legalistischen Islam nicht einfach verstummt. Sie steht darüber hinaus für mystische und sufistische Strö-

---

157 Die Verbindung von Kopf und Rumpf, die Siti Jenar auf wundersame Weise herbeiführt, ist nach islamischer Auffassung die Voraussetzung dafür, auch im Jenseits (*akhirat*) über einen vollständigen Körper zu verfügen.

158 Die Verbreitung dieser Lehre auf Java betont auch Ricklefs (1979: 108): »The doctrine that man and God are one, in its most extreme form that there is no difference between God and the infidel (*kafir*), was and is a common belief in Java and occurs frequently in Javanese mystical texts« (vgl. auch Mulder 1978: 11).

mungen innerhalb des Islam auf Java, die in der Interaktion mit tantrischen Vorstellungen und Praktiken ihre lokalspezifische Ausformung erhalten haben (vgl. auch Acri 2019).

Von der Interaktion zwischen Islam und Tantrismus auf Java berichtet auch das *Serat Dermagandul*, ein Text aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dessen Autor unbekannt geblieben ist. Der niederländische Orientalist Gerardus Drewes (1966) hat sich um diesen Text verdient gemacht: Er hat nicht nur eine Rezeptionsgeschiche des *Serat Dermagandul* verfasst und verschiedene Versionen dieses Textes miteinander verglichen, sondern auch eine englischsprachige Übersicht über den Inhalt (»Synopsis«) vorgelegt, die auf einer 1921 publizierten Version des Textes basiert (im Folgenden zitiert als *SD* 1966).

Für die vorliegende Studie ist eine Episode in Canto X von Interesse. Sie handelt davon, wie sich Sunan Kalijaga darum bemüht, Brawijaya V (1413–1478), den letzten Herrscher des hindu-buddhistischen Majapahit-Reiches, davon zu überzeugen, seinen Glauben abzulegen und zum Islam überzutreten. Dieser Schritt erscheint notwendig, um sich mit seinem aufständischen Sohn Raden Patah, der bereits zum Islam konvertiert ist, auszusöhnen und weiteres Unheil von seinem Volk abzuwenden. Um Brawijayas Bedenken hinsichtlich einer Konversion zu zerstreuen, beschreibt Sunan Kalijaga die neue Religion folgendermaßen: »[…] in the Islamic religion the confession of faith is more important than the regular practicing of ritual prayer. […] what the common confession of faith (*sahadat sarenat*) really means, is sexual union. The same with ritual prayer: the place to perform this (*masjid al-haram*) is woman« (*SD* 1966: 352).

Die Gemeinsamkeiten mit tantrischen Vorstellungen und Praktiken sind offenkundig, und sie werden von Sunan Kalijaga betont, um Brawijaya davon zu überzeugen, dass eine Konversion zum Islam keine große Umstellung hinsichtlich seiner religiösen Überzeugungen und Praktiken erfordern würde. Da der genannte Herrscher zögert, betont Sunan Kalijaga weitere Gemeinsamkeiten und kommt darüber auch auf das Axiom von der Identität der Gegensätze zu sprechen, das dem Eingeweihten von allen rituellen Pflichten entbindet und zu absoluter Freiheit verhilft: »With the man of insight and mindfulness every breath is a prayer. ›Good‹ and ›bad‹ do not exist any more for the man who has acquired these insights; he is innocent like a child and cannot be blamed for anything. His actions are performed in execution of God's will, as his own being has vanished into God's Essence. […] The *salat* [prayer] prescribed by religious law [*sharia*] is for them mere outward form, as their real worship is the *salat sarenat* [sexual union] as explained before« (*SD* 1966: 353–354).

Tatsächlich gelingt es Sunan Kalijaga mit diesen Ausführungen, den letzten Herrscher des Majapahit-Reiches von den Vorteilen einer Konversion zu überzeugen: »After hearing this interpretation of Islam Brawijaya declares himself willing to embrace the new religion and to leave the kingdom to his son« (*SD* 1966: 354).

Das *Serat Dermagandul* ist ein besonderes historisches Dokument. Es dokumentiert nicht eine historische Unterredung zwischen Sunan Kalijaga und Brawijaya V, die zumindest in dieser Form niemals stattgefunden hat, sondern die Ansichten, die der Autor des *Serat Dermagandul* hinsichtlich der religiösen Anschauungen und Praktiken des letzten Majapahit-Königs hatte. Diese Ansichten überschneiden sich auf eine bemerkenswerte Weise mit religionshistorischen Einsichten, insofern zentrale tantrische Prinzipien wie zum Beispiel die Identität der Gegensätze und die Sakralität des Sexualaktes hervorgehoben werden.

Drewes hat in seiner rezeptionsgeschichtlichen Einordung des *Serat Dermagandul* deutlich gemacht, dass der Autor dieses Textes eine klare Agenda verfolgt. Es geht dem Autor um eine Polemik gegen »the conversion of the Javanese to the faith of the Arabs« (Drewes 1966: 311) und darüber hinaus um »a rigorous attack on Islam and a prophecy of its decline« (Drewes 1966: 328).[159] Sunan Kalijaga und die anderen *Wali* werden für den Untergang des Majapahit-Reiches verantwortlich gemacht und vermögen Brawijaya nur zur Konversion zu bewegen, indem sie ihn hinsichtlich des wahren Charakters des Islam täuschen. Der entscheidende Punkt ist gleichwohl darin zu sehen, dass *tantrische* Ansichten und Praktiken von Sunan Kalijaga, der hier stellvertretend für die anderen *Wali* und einen legalistischen Islam steht, nicht in Wort und Tat bekämpft, sondern als *islamische* Ansichten und Praktiken ausgegeben werden. In Gestalt von Brawijaya finden sie Eingang in die neue Religion, wo sie mit dem Sufismus synkretistisch verschmelzen.

Eine synkretistische Verschmelzung tantrischer Anschauungen und Praktiken mit der neuen Religion thematisieren noch weitere Texte, auf die Vladimir Braginsky hingewiesen hat. Dem genannten Südostasienwissenschaftler zufolge wurden sie zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert in Nordsumatra (Aceh) und Java verfasst, kopiert und verbreitet (vgl. Braginsky 2004: 168). Besonders anschaulich wird der Prozess der Verschmelzung tantrischer und islamischer Konzepte anhand des *Syair Bahr an-Nisa*, einem Gedicht, das von einem unbekannten Autor verfasst wurde und dem Sultan von Aceh (1589–1604) gewidmet ist.

In diesem Text werden im Rahmen einer »Islamized version of the cakra system« (Braginsky 2004: 153) sieben Stationen (»stations«) im menschlichen Körper benannt und mit »›seven great women of Islam‹« assoziiert (vgl. Braginsky 2004: 153).[160] In der obersten Station residiert der Prophet Mohammed mit Siti Safiah, einer seiner Lieblingsfrauen (vgl. Braginsky 2004: 152). Und die Aufgabe des Adepten besteht – verkürzt dargestellt – nun darin, »to imitate the actions of the Prophet Muhammad« (Braginsky 2004: 149). Dafür ist es notwendig, über einen Weg, der die genannten Stationen miteinander verbindet, aufzusteigen und sich in der obersten Station mit dem Absoluten zu vereinen. Das Mittel für diesen Aufstieg sind »sexo-yogic techniques« (Braginsky 2004: 155), und als Paradigma für den angesprochenen Weg gilt »the Prophet's nocturnal journey or *mi'raj*« (Braginsky 2004: 149).

Das angeführte Gedicht steht damit beispielhaft für eine ganze Reihe von Texten, die Braginsky im Hinblick auf »the synthesis of tantrism and sufism« untersucht hat. Zusammenfassend betont er, dass nicht so sehr tantrische Doktrin angeeignet wurde, da sie nur schwer mit der islamischen Lehre zu vereinbaren ist, als vielmehr tantrische Praktiken (»useful practices«) mit dem Bestreben, sie von den Fesseln eines falschen Glaubens zu befreien (vgl. Braginsky 2004: 170). Dieser Prozess einer Islamisierung tantri-

159 Aufgrund seiner polemischen Ausrichtung zählt Wieringa (2001: 144) das *Serat Dermagandhul* und weitere Texte »zu der javanischen ›karnevalisierten‹ Literaturgattung des 19. Jahrhunderts, […] die eine Lachopposition gegen die *sari'a*-Orthodoxie bildet«.

160 Zu diesen »seven great women of Islam« gehören »five of the Prohet's wives, his daughter Fatimah and Maryam, the mother of the Prophet Isa« (Braginsky 2004: 153). Dass »Mutter Maria« in diesem Zusammenhang genannt wird, ist Ausdruck der inklusiven Haltung, die die meisten Religionen in Indonesien bis heute auszeichnet.

scher Praktiken erfolgte, wie er betont, in »an unbroken chain of writings [...] from at least the late sixteenth century up until the nineteenth« (Braginsky 2004: 169).

Die Untersuchungen von Braginsky zeigen, wie tantrische Ideen islamisiert wurden und als sufistische Strömungen innerhalb des Islam bis ins 19. Jahrhundert überdauert haben. Doch damit ist dieser Prozess, zumindest soweit es die darstellenden Künste (Musik und Tanz) anbelangt, noch nicht abgeschlossen. Folgt man Judith Becker hat sich das Wissen um den tantrischen Gehalt sakraler Tänze wie zum Beispiel dem *Bedhaya* erst mit dem Niedergang der höfischen Tradition auf Java im Anschluss an die Unabhängigkeit Indonesiens verloren (vgl. Becker 1993: 142). Und selbst ohne dieses Wissen zeigen sich bestimmte religiöse Anschauungen und rituelle Praktiken bis heute davon inspiriert: »By now completely intertwined, Tantric and Sufi mysticism are still strong forces in contemporary Javanese society« (Becker 1993: 19). Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass der Begriff Tantrismus, offenkundig eine europäische Prägung aus dem 19. Jahrhundert, auf Java und Bali praktisch unbekannt ist (vgl. Becker 1993: 6; vgl. auch Boon 1990: 159).

Die synkretistische Verschmelzung tantrischer und sufistischer Ideen ist konstitutiv für die oben angesprochene »heterodoxe Tradition« auf Java, die auf dem Axiom von der Identität der Gegensätze aufbaut und den Eingeweihten von der Beachtung religiöser Vorschriften entbindet. Denn in diesen Vorschriften wird lediglich ein Instrument gesehen, das beiseitegelegt werden kann, sobald die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht ist.[161] Von daher kann sich spirituelle Autorität gerade auch darin zeigen, den gängigen Moralvorstellungen einschließlich der *Sharia* nicht zu folgen. Dieses Prinzip verkörpert besonders anschaulich Kyai Hamim Tohari Jazuli (Djazuli), eher bekannt unter dem Namen Gus Mik (Gus Miek), der für nächtliche Touren durch das Rotlichtviertel von Surabaya bekannt war und dennoch – oder gerade deshalb! – schon zu Lebzeiten als »living saint« verehrt wurde.

Gus Mik wurde am 17. August 1940 in Kediri, Ostjava, geboren. Er war das dritte von insgesamt sechs Kindern des Kyai Jazuli Usman (Djazuli Utzman) (1900–1976), dem Begründer des *Pesantren Ploso Al-Falah*, einem Zentrum islamischer Gelehrsamkeit in Ostjava. Obwohl Gus Mik seine schulische Ausbildung abbrach, eignete er sich umfassende Kenntnisse des Islam an und erwarb darüber höchste Anerkennung als *Kyai* und *Ulama*. Erinnert wird er auch als führender Kopf und Mitbegründer von *Dhikr al-Ghafilin*, einem Sufi-Orden (*tarekat*) in Kediri, der neben der repetitiven Rezitation besonders wirksamer Koran-Verse auch dafür bekannt ist, »to visit the tombs of pious Muslims to gain their blessing and to emulate their virtues in fulfilling religious duties« (Zamhari 2010: 218; vgl. auch Bruinessen 2007: 108).

Gus Mik, verheiratet und Vater dreier Kinder, ist im Alter von 53 Jahren verstorben. Sein Grab befindet sich auf dem muslimischen Friedhof in der Gemeinde Ngadi, in der Mitte zwischen Kediri und Tulungagung gelegen, und wird vor allem an *Jumat Kliwon* von

161 Ein javanischer Mystiker, der von tantrisch-sufistischen Ideen geprägt ist, sieht in »the law (*syariah*) merely a starting point for beginners« (Howell 2001: 707). Dagegen kann für denjenigen, der die höchste Erkenntnis erlangt hat, die Verletzung von *Sharia*-Normen gleichbedeutend sein mit Ausdruck und Zugewinn spiritueller Autorität und magischer Kraft (*kasekten*) – abzulesen an der sozialen Akzeptanz, die diese Normverletzung erfährt.

zahlreichen Pilgern besucht.[162] »In addition to the tombs of *Wali Sanga*, this site is well known as an object of veneration and visitation in Java« (Zamhari 2010: 218).

Abbildung 23: Pilger am Grabmal des Gus Mik (Gus Miek)



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Wie in Gesprächen mit dem *Juru Kunci* Pak Khazanan und Leiter (*takmir*) der angeschlossenen Masjid Al Auliya deutlich wurde, war Gus Mik eine kontroverse Erscheinung. Nur mit Jeans und T-Shirt bekleidet war er »fast jede Nacht« (»hampir setiap malam«) in den Clubs von Surabaya unterwegs, wo er die Nähe zu Trinkern, Spielern und Prostituierten suchte (vgl. auch Zamhari 2010: 220). Er pflegte selbst zu rauchen und Alkohol zu trinken (vorzugsweise dunkles Bier und Whisky), und letzteren schüttete er, den Worten des *Juru Kunci* zufolge, wie Wasser in sich hinein. In diesem Fall ist diese Redewendung wortwörtlich zu verstehen: Der Alkohol, den Gus Mik zu sich nahm, verwandelte sich in Wasser, und das Wasser, das er Trinkern reichte, verwandelte sich in Alkohol. »Das war wie eine magische Handlung« (»Jadi itu seperti ilmu gaib«; Interview mit dem *Juru Kunci* Pak Khazanan am 12. April 2018).

Als Gus Mik eines Tages in einer Bar darauf angesprochen wird, warum er Alkohol trinke, obwohl er vom Islam verboten sei (»minuman keras yang diharamkan oleh Agama«), antwortet er: »Ich trinke ihn nicht …! Ich schütte ihn ins Meer.«[163] Als seine Gesprächspartner daraufhin verständnislos reagieren, öffnet Gus Mik seinen Mund, wo

162 Gus Mik (Gus Miek) wurde auf dem muslimischen Friedhof Makam Auliya, Dusun Tambak, Desa Ngadi, Kecamatan Ploso, Kabupaten Kediri, Java Timur, beigesetzt.

163 »›Aku tidak meminumnya …! Aku hanya membuang minuman itu ke laut‹« (Shodiq 2013).

sie das wogende Meer sehen konnten (»di dalam mulut Gus Miek terlihat laut yang bergelombang«; Shodiq 2013).

Aufgrund seiner nächtlichen Streifzüge fand Gus Mik, den Angaben des *Juru Kunci* zufolge, Zugang zu sozialen Gruppen, die für andere Geistliche nicht zu erreichen waren. Zu diesen Gruppen gehörten Spieler, Trinker, Freier und Prostituierte (»ahli judi, ahli minum, ahli madhon«), und indem er mit den Trinkern trank, den Spielern spielte etc. brachte er sie dazu, ihren bisherigen Lebenswandel zu bereuen und sich zu ändern. Um dieses Prinzip der Missionierung (*dakwah*) zu erläutern, bemüht der *Juru Kunci* einen Vergleich: »Menschen, die bereits im Meer versunken sind, können nicht ans Land zurückkehren, doch er [Gus Mik] brachte sie zurück ans Land« (»Seperti orang yang sudah tercebur de dalam laut, tidak bisa kembali ke darat, tapi dia [Gus Mik] bawa mereka ke darat«; Interview mit dem *Juru Kunci* am 12. April 2018).

Aufgrund seiner missionarischen Tätigkeit in den Rotlichtvierteln von Surabaya gilt Gus Mik bereits zu Lebzeiten als Heiliger. Er nimmt weder Rücksicht auf seine Gesundheit noch auf seinen Ruf, auch wenn er von anderen *Ulama* als »Bar Kyai« verspottet wird. Da Gus Mik die höchste spirituelle Einsicht (*maqam*) erfahren hat, sind ihm Lob und Beleidigung gleich: »Praise and insults would not prevent such a person from obtaining God's blessing« (Zamhari 2010: 222).

Dass Gus Mik mit Gottes Segen ausgezeichnet war, hat er mit zahlreichen Wundern (*karamah*) unter Beweis gestellt. Er konnte über Wasser schreiten, an mehreren Orten gleichzeitig sein und die Zukunft vorhersagen: »Gus Mik's knowledge transcended place and time and penetrated the inner hearts of his followers« (Zamhira 2010: 228).

Dennoch verstand sich Gus Mik nicht als Islamgelehrter (»Saya bukan ulama.«), und er räumte auch ein, nie eine Pilgerfahrt nach Mekka (*hadj*) unternommen zu haben. Doch die Leute glaubten ihm nicht. Viele behaupteten, ihn in Mekka gesehen zu haben, selbst nachdem er bereits verstorben war (Interview mit dem *Juru Kunci* am 12. April 2018). Doch vor allem für seine Missionierung (*dakwah*) in der Unterwelt (»dunia hitam«) und an zwielichtigen Orten (»tempat maksiat«) wird Gus Mik bis heute verehrt. Nur wenige *Ulama*, heißt es, hätten von Gott die Kraft erhalten, um an solchen Orten zu predigen und zu missionieren (vgl. Zamhari 2010: 221). Gus Mik tat es, ohne dass es ihm zum Nachteil gereichte. Dass er in Bars, Casinos und Bordellen gesehen werden konnte, ohne seine Reputation zu verlieren, gilt vielmehr als Ausdruck des Segens (*baraka*), der ihm zu teil geworden war, und als Beweis seiner besonderen Kraft (*kasekten*). Er hatte eine Ebene erreicht »where the everyday *shari'a* prescriptions no longer counted. The more the press reported on his ventures into Surabaya's night life, the stronger his reputation as a *wali* (of the Siti Jenar kind) grew […]« (Bruinessen 2007: 108). Gus Mik stand als lebender Heiliger jenseits moralischer Kategorien, und seine Kraft (*kasekten*) zeigte sich gerade darin, dass dieser Umstand von der Gesellschaft auch anerkannt wurde: Sie verzichtete konsequent auf eine moralische Beurteilung seines Tuns.

Mit seinem Tod sind »his *karamah* and charisma« nicht auf seine Söhne oder religiöse Wegbegleiter übergegangen, was eine Voraussetzung dafür gewesen wäre, »to engage in this ununsual practice of *dakwah*« (Zamhari 2010: 244). Denn diese Praxis ist allein denjenigen vorbehalten, die die höchste Erkenntnis erfahren haben: die Erkenntnis von der Identität der Gegensätze.

Das Beispiel Gus Mik zeigt, dass die »heterodoxe Tradition« innerhalb des Islam auf Java bis in die Gegenwart hinein nicht abgerissen ist. Die Transgression der Grenze zwischen *halal* und *haram*, für die Gus Mik exemplarisch steht, hebt – wie im Anschluss an Foucault zu betonen ist – diese Grenze nicht auf, sondern macht sie sichtbar (vgl. Foucault 1988: 73). Je sichtbarer sie jedoch wird, desto größer wird nicht nur das Bedürfnis danach, sie zu überschreiten (vgl. Bataille 1974: 78–87), sondern auch die soziale Anerkennung dafür, es ungestraft tun zu können. Dieses Prinzip ist grundlegend für die »heterodoxe Tradition«, zu der auch die rituellen Praktiken der Pilger in Parang Kusumo und anderen Pilgerorten in Zentraljava gehören. Die Pilger werden an die Grenze zwischen Erlaubt und Verboten erinnert und dürfen sie doch unter bestimmten Voraussetzungen (an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit) überschreiten. Der gesellschaftliche Konsens hinsichtlich dieser transgressiven Praktiken zeigt sich am Beispiel von *Ritual seks* nicht zuletzt darin, dass sich die Pilger promiskuitiv verhalten können, ohne ihr Selbstverständnis als gute *javanische* Muslime hinterfragen zu müssen.

4. Das Grabmal der Roro Mendut als Ort einer verbotenen Liebe

Die vorliegende Studie basiert auf einer vergleichenden Untersuchung von drei Pilgerorten in Zentraljava, an denen neben Gebet, Meditation und Opfergaben auch Sexualkontakte zum rituellen Repertoire der Pilger gehören. Beim Vergleich dieser Pilgerorte fällt auf, dass sie etwas miteinander verbindet: Sie sind Schauplatz einschneidender Ereignisse im Leben außergewöhnlicher Liebespaare gewesen. Hier haben die angesprochenen Paare ihre Liebe gelebt, oder hier sind sie für sie gestorben. Dabei haben sie sowohl in der Liebe als auch im Tod eine besondere Kraft oder Stärke an den Tag gelegt, die ihnen erst aus der sexuellen Verbindung mit einer Person des anderen Geschlechts erwachsen ist. Die genannte Kraft wird auf Java als *Kasekten* bezeichnet. Die sakralisierten Liebespaare verkörpern diese magische Kraft, und mit rituellen Handlungen wie *Ritual seks* versuchen Pilger beiderlei Geschlechts, etwas von dieser Kraft in sich aufzunehmen.

Um *Kasekten* zu erlangen, steht den Pilgern auf Java ein umfangreiches rituelles Repertoire zur Verfügung, das sowohl kontakt- als auch analogiemagische Praktiken umfasst. Für die zuletzt genannten Praktiken, die im Anschluss an James Frazer (1989 [1890]: 16f.) und Emile Durkheim (1994 [1912]: 473ff.) auch als nachahmend oder mimetisch bezeichnet werden, kommt den Legenden handlungsleitende bzw. handlungslegitimierende Funktion zu.

Ob sich die rituellen Handlungen an den legendarischen Erzählungen ausrichten oder *vice versa*, d.h. die Legenden erst *post factum* aufgeboten werden, um illegitime Sexualkontakte zu rechtfertigen, ist schwer zu entscheiden, da Rituale nicht nur kollektive Vorstellungen zum Ausdruck bringen, sondern über die Erfahrungen, die sie vermitteln, in einem dialektischen Sinne auch selbst erzeugen. Entscheidend ist in jedem Fall, dass den Legenden eine zentrale Bedeutung zukommt, wenn es darum geht, rituelle Praktiken wie *Ritual seks* zu legitimieren. Aus diesem Grund steht auch die Legende von Roro Mendut und Pronocitro am Beginn der nachfolgenden Auseinandersetzung mit den rituellen Praktiken an ihrem gemeinsamen Grabmal in Gandu, wo – das wurde in der Einleitung bereits hervorgehoben – die angesprochenen Praktiken seit den 1980er Jahren massiv unterdrückt werden.

4.1 Die Legende von Roro Mendut und Pronocitro

Historischer Kontext der Legende

Die Legende, die mit dem Grabmal von Roro Mendut in Verbindung gebracht wird, fällt in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, als Sultan Agung (r. 1613–1645), dritter Herrscher der Mataram-Dynastie, sich im Krieg mit dem Königreich Pati befindet. Das genannte Königreich an der Nordküste von Zentraljava hatte unter der Herrschaft von Adipati Pragola II (?-1627) einen Aufstand gewagt, den Sultan Agung von seinem altgedienten General (*Tumenggung*) Wiroguno niederschlagen lässt. Als Anerkennung für seine militärischen Leistungen überlässt Sultan Agung dem genannten General einen Teil der Kriegsbeute, darunter auch Roro Mendut, eine (designierte) Konkubine des besiegten und getöteten Adipati von Pati. Die Legende berichtet nun vor allem davon, wie sich Roro Mendut dem alternden General entzieht und schließlich mit Pronocitro, dem Mann ihres Herzens, zu fliehen versucht. Die Legende endet stets mit dem tragischen Tod der beiden Liebenden.

Die Legende von Roro Mendut und Pronocitro ist u.a. im *Babad Sultan Agung* festgehalten, gehört jedoch auch zur mündlich überlieferten Tradition auf Java.[1] Es gibt zahlreiche Versionen, zumal der Stoff bis in die Gegenwart hinein im Medium von Roman, Film, Theater, Oper etc. immer wieder aufgegriffen und bearbeitet wird.[2] Nicht zuletzt aufgrund der anhaltenden Faszination des Stoffes wird die Legende häufig in einem Atemzug mit klassischen Tragödien wie »Romeo und Julia«, »Tristan und Isolde« und der chinesischen Erzählung »Sampek Ingtai« genannt (vgl. Priyono 1991: 55; vgl. auch Kats 1921, Hatley 1988: 17 und Quinn 2013: 345–346).

Da Roro Mendut den mächtigsten Männern ihrer Zeit die Stirn bot, gilt sie in Indonesien auch als Vorkämpferin für Frauenrechte und sexuelle Selbstbestimmung. Moderne Auslegungen der Legende etwa im Medium des Films unterstreichen diesen Aspekt: »Such ›modern‹ preoccupations as sexuality, gender identity and individual freedom are emphasized« (Hatley 1988: 24; vgl. auch Sen 1993: 126).[3] Die bis heute anhaltende Rezep-

---

1 In der Literatur wird verschiedentlich darauf hingewiesen, dass die Legende von Roro Mendut auch Teil des *Babad Tanah Jawi* sei (vgl. z.B. Sunarya 1992: 185). Das ist jedoch unzutreffend – zumindest soweit es die von Olthof 1941 herausgegebene und mehrfach neu aufgelegte Version des *Babad Tanah Jawi* (2017) betrifft.

2 Zu den Adaptionen des Stoffs als Roman oder Film gehören Rosidi (1968), Mangunwijaya (1978 und 1983), Priyono (1982), Harjo (2003) etc. In diesem Zusammenhang wird auch gelegentlich »Gadis Pantai« von Pramoedya Ananta Toer (1990) genannt (vgl. Foulcher 1994: 6), doch fehlen bei diesem Werk die zentralen Attribute, die Roro Mendut kennzeichnen, z.B. die wirtschaftliche Unabhängigkeit, die sie als Zigarettenverkäuferin erlangt, und ihre Liebe zu Pronocitro, für die sie bereit ist, diese Unabhängigkeit aufzugeben. Die einzige Gemeinsamkeit wäre darin zu sehen, dass auch hier die Konkubine (*selir*) eines mächtigen Mannes (*Bendoro*) im Mittelpunkt der Handlung steht.

3 Zu den Adaptionen des Stoffs als Tanzdrama gehören unter anderem Aufführungen auf dem »Bali Arts Festival 2010« (vgl. Dibia 2012: 474) und dem »Indonesian Dance Festival 2014« (vgl. *Antaranews* vom 5. November 2014: https://www.antaranews.com/berita/462495/roro-mendut-buka-indonesian-dance-festival-2014-di-jakarta [Zugriff am 22. Januar 2023]. Außerdem wurde der Stoff im Rahmen einer »Legenda Opera« aufgegriffen, die mit der Schauspielerin Happy Selma in der Rolle der Roro Mendut im April 2012 in Jakarta zur Uraufführung gelangte (vgl. *The Jakarta Post*

tion der Legende und die fortgesetzte Adaption des Stoffes haben Roro Mendut in eine nationale Ikone verwandelt, nach der Straßen, Hotels und Hautpflegemittel benannt werden.[4]

Im Kontext der vorliegenden Untersuchung interessieren die verschiedenen Interpretationen des Stoffes insbesondere hinsichtlich der Frage, inwiefern die Legende geeignet erscheint, promiskuitives Verhalten im Kontext islamischer Heiligenverehrung zu legitimieren. Haben die Protagonisten ein Verhalten an den Tag gelegt, das als beispielgebend bezeichnet werden kann und zur mimetischen Angleichung an das Vorbild auffordert? Darüber hinaus ist von zentralem Interesse, ob die Unterdrückung der heterodoxen Ritualpraktiken am Grabmal der Roro Mendut als Zeichen einer voranschreitenden Islamisierung auf Java gedeutet werden kann oder andere Erklärungsansätze erfordert.

Die mündliche Überlieferung

Um uns mit der Legende von Roro Mendut und Pronocitro vertraut zu machen, fahren wir im November 2014 erstmals nach Gandu, eine kleine Gemeinde (*dusun*) am östlichen Stadtrand von Yogyakarta gelegen.[5] Da wir nirgends einen Hinweis auf das Grabmal finden, fragen wir einen Passanten nach dem Weg. Der hagere Mann mittleren Alters, vermutlich ein Bauer auf dem Weg zu seinem Feld, versichert uns, dass das Grabmal geschlossen sei (»ditutup«); auf unsere Nachfrage ergänzt er, dass ein Ausbruch des Gunung Merapi es im Jahre 2006 zerstört habe (»hancur«) und es dann aufgegeben worden sei (»ditinggalkan«). Da er sich zu unserer großen Überraschung weigert, uns den Weg zum Grabmal zu zeigen, fragen wir nach dem zuständigen *Juru Kunci*. Er nennt uns zwar dessen Namen, Pak Bahrun, will uns jedoch den Weg zu dessen Haus nicht weisen – aus Angst, wie er anmerkt: »Saya takut!«

Wir fragen uns zum *Juru Kunci* durch, der uns abweisend begegnet. Er gibt nur zögerlich Auskunft und lehnt es ab, uns die Legende von Roro Mendut zu erzählen. Selbst den Namen des Dorfchefs, den wir sprechen wollen, will er uns nicht verraten. Wir sind in einem hohen Maße irritiert, ein solches Verhalten hatten wir nicht erwartet. Pak Bahrun bemerkt unsere Irritation und lässt uns wissen: »Eines Tages standen plötzlich mitten in der Nacht fünfzig Personen vor meiner Tür. Ich kannte sie nicht, und sie wollten auch nicht zum Grabmal geführt werden ... Da war für mich Schluss! Bis heute habe ich Angst (»takut«), ich traue mich nicht mehr [mein Amt als *Juru Kunci* auszuüben], seit es hier [er deutet nach Norden] eine Moschee gibt, dort drüben einen Kindergarten [der der Moschee angeschlossen ist], dort drüben [er deutet nach Süden] ein islamisches Internat

---

vom 12. April 2012: https://www.thejakartapost.com/news/2012/04/12/countering-women-stereotypes-roro-mendut-grace-stage.html [Zugriff am 22. Januar 2023]).

4 In zahlreichen javanischen Städten gibt es eine *Jalan Roro Mendut*, und eine im Internet beworbene Hautcreme firmiert unter dem Namen »Roro Mendut Krim Pagi Malam Kulit Manggis. Young White Herbal Day Night Cream«.

5 Zu diesem Zeitpunkt besteht das *Tim Riset* aus Odit Budiawan und dem Autor der vorliegenden Studie.

und dort drüben [er deutet ein weiteres Mal nach Süden] noch ein islamisches Internat.«[6]

Wer die 50 Personen waren, die Pak Bahrun eingeschüchtert haben, ist unklar geblieben. Im Verlauf unserer wiederkehrenden Besuche in Gandu wurde jedoch deutlich, dass mit der Ansiedlung des angesprochenen islamischen Internats (*Pondok Pesantren*) in den 1980er Jahren einschneidende Veränderungen in der Gemeinde einhergehen, die sich nicht darin erschöpfen, dass Pak Bahrun sein Amt als *Juru Kunci* nicht mehr ausübt, das er einst von seinem Vater übernommen hatte. Diese Veränderungen berühren auch die mündliche Überlieferung: Übt der *Juru Kunci* sein Amt nicht mehr aus, gerät diese Überlieferung sukzessive in Vergessenheit. Jedenfalls zeigte sich in den zahlreichen Gesprächen, die wir zwischen 2014 und 2022 in Gandu geführt haben, dass die Legende von Roro Mendut und Pronocitro, die als »one of the most popular legends among the Javanese« gilt (vgl. Sunarya 1992: 185), der lokalen Bevölkerung nur (noch) in Bruchstücken geläufig ist.

Für die Rekonstruktion der Legende waren auch die wenigen Pilger, die ihren Weg noch nach Gandu ans Grabmal von Roro Mendut und Pronocitro finden, keine wirkliche Hilfe. Die Pilger sind mit den besonderen Eigenschaften der vor Ort verehrten Person vertraut und kennen bis ins Detail die rituellen Praktiken, die es erlauben, an diese Eigenschaften anzuschließen. Die Legenden treten dagegen in den Hintergrund. Hier genügt es den Pilgern in der Regel zu wissen, dass es Spezialisten gibt, die hinsichtlich dieser Legenden befragt werden könnten. Das ist seit der Demissionierung des *Juru Kunci* am Grabmal der Roro Mendut jedoch nicht mehr der Fall.

Um dennoch etwas über die Legende in Erfahrung zu bringen, führten wir Gespräche in Gandu mit dem Bürgermeister (*Kepala Dusun*) und Angehörigen des islamischen Internats (*Kyai* und *Ustadzha*), mit Geschäftsinhabern (*Penjaga Toko*) und Warung-Besuchern (*Ibu-Ibu Warung*), der hochbetagten Mbah Kadhi (»Kejawen sekali«) und anderen Anwohnern. Eine zusammenhängende Version der Legende vermochte uns jedoch niemand zu erzählen, nur die Namen der wichtigsten Protagonisten und der grobe Handlungsstrang waren unseren Gesprächspartnern bekannt. Selbst wenn wir alle Informationen zusammenfügen, die wir vor Ort erhalten haben, bleibt die Rekonstruktion der mündlich überlieferten Legende ein Fragment, das kaum über die folgende Rahmenhandlung hinauskommt:

Demnach stammt Roro Mendut, die auch »putri boyongan«[7] genannt wird, ursprünglich aus Pati, einer Region an der Nordküste von Zentraljava. Sie arbeitet als Zigarettenverkäuferin auf dem Markt, wo Tumenggung Wiroguno auf sie aufmerksam wird und zur Frau begehrt. Roro Mendut weist ihn jedoch zurück, da sie Pronocitro liebt. Daraufhin tötet Wiroguno diesen Pronocitro, und Roro Mendut nimmt sich aus gebrochenem Herzen das Leben. Beide werden in einem Grab beigesetzt, das es schon

6 »Saya sudah tidak berani, setelah sini ada masjid, di sana ada TK, di sana ada pondok pesantren, di sana juga« (Interview mit Pak Bahrun, ehemaliger *Juru Kunci* am Grabmal der Roro Mendut, am 16. November 2014).

7 Der Name »Putri Boyongan« deutet an, dass Roro Mendut einst als Kriegsbeute verschleppt wurde.

gab, als – wie die altehrwürdige Mbah Kadhi versichert – sie selbst noch nicht geboren war.[8]

Abbildung 24: Mbah Kadhi im Gespräch mit zwei Forschungsassistenten



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Den Bewohnern von Gandu ist es wichtig zu betonen, dass Roro Mendut nicht nur eine außergewöhnlich schöne Frau war, sondern auch eine außergewöhnlich erfolgreiche Händlerin. Ihre besondere Persönlichkeit zeigt sich ihnen zufolge darin, dass sie sich Tumenggung Wiroguno widersetzt hat und bereit war, für ihre Liebe zu Pronocitro zu sterben. Mit diesen Aussagen erschöpft sich jedoch das explizit verfügbare Wissen der lokalen Bevölkerung über die Legende von Roro Mendut und Pronocitro. Für weiterführende Details, die möglicherweise handlungsleitende Funktion hatten, solange *Ritual seks* vor Ort praktiziert wurde, kann gleichwohl auf die schriftliche Überlieferung zurückgegriffen werden. Die zentrale Frage lautet auch hier, ob sich die transgressiven Ritualpraktiken am Grabmal von Roro Mendut im Rekurs auf diese Überlieferung legitimieren lassen.

8 »Kuburannya sudah dari lama sekali, saya belum lahir saja sudah ada« (Interview mit Mbah Kadhi am 22. November 2018). Seit ihr Mann verstorben ist, lebt Mbah Kadhi allein in einem baufälligen Haus an der vielbefahrenen Jalan Wonosari, wo sie mit der Vermietung von Motorrad-Stellplätzen ein bescheidenes Auskommen findet. Sie war, wie sie selbst ausführt, zur Zeit des indonesischen Freiheitskampfes (»Indonesia Merdeka«) noch ein Teenager, doch an die Zeit, als Gandu ein vielbesuchter Pilgerort war, konnte sie sich noch gut erinnern.

Die schriftliche Überlieferung und das Motiv des »glückseligen Liebestodes«

Die Legende von Roro Mendut und Pronocitro gehört dem niederländischen Philologen Cornelis Christiaan Berg zufolge zu den Erzählungen, die seitens der Mataram-Dynastie aus den offiziellen Chroniken (*Babad*) entfernt wurden, da sie für die Kenntnis der Geschichte des zentraljavanischen Königshauses als unwichtig galt (vgl. Berg 1930: 10). Sie wurde jedoch weiterhin mündlich tradiert und im späten 19. Jahrhundert von fahrenden Schaustellern aufgegriffen, die sie im Rahmen populärer Theater-Aufführungen (*ketoprak*) weiterverbreiteten. Die Legende fand Anklang bei der Bevölkerung, da die Hauptfiguren zur Schicht der sogenannten kleinen Leute (*wong cilik*) gehören und die Handlung immer wieder Bezug auf die dörfliche Lebenswelt nimmt (vgl. Hatley 1988: 15).

Die Legende wurde vom Javanisten Carel Frederik Winter als »Serat Pranacitra« originalsprachlich und in javanischen Lettern zunächst 1873 in Solo und in einer verbesserten Version 1888 in Semarang veröffentlicht (vgl. Winter 1888). Eine Bearbeitung der Legende für *Wayang Wong* erfolgte 1898 und 1932 schließlich eine Übertragung ins Indonesische (vgl. Sastrasoewignja 1932). Doch vor allem die von Winter herausgegebene Version bildete die Grundlage für weiterführende sprach- und kulturwissenschaftliche Erörterungen. Während Brandes (1920) in der Veröffentlichung »een der fraaiste Javaansche boeken van den nieuweren tijd« zu erkennen glaubt (vgl. Brandes 1920: 179, Fn. 2), vergleicht Kats (1921) sie mit der Legende von »Tristan und Isolde«. Vor allem in der Bearbeitung des Stoffes durch Richard Wagner (»de dichter-musicus«) würden Gemeinsamkeiten deutlich, die sich insbesondere im Motiv des »glückseligen Liebestodes« (»zaligen liefdesdood«) zeigten (vgl. Kats 1921: 384–389). Nach Auffassung von Kats besitzt die javanische Literatur mit »Pranatjitra« eines der schönsten Werke der Moderne, das literaturgeschichtlich als einer der ersten Versuche gewürdigt werden sollte, die Wirklichkeit des eigenen Volkslebens zu porträtieren (vgl. Kats 1921: 390).

Der eingangs angesprochene Cornelis Christiaan Berg ist schließlich derjenige, der die Legende 1930 ins Niederländische überträgt (vgl. Berg 1930: 11).[9] Im Verlauf des 20. Jahrhunderts folgen weitere Veröffentlichungen,[10] nicht zuletzt auch im Rahmen gesammelter Volkserzählungen. Mit der Popularisierung der Legende in diesen Sammelbänden werden die Voraussetzungen dafür geschaffen, sie im Medium von Roman, Verfilmung sowie Theater- und Opernaufführung bis in die Gegenwart hinein aufzugreifen (vgl. Hatley 1988: 15).[11]

Das fortgesetzte Interesse an diesem Stoff ist dem zentralen Motiv der Handlung geschuldet, das mit »erst im Tode vereint« zu umschreiben wäre und in der Literatur Indonesiens wiederkehrend aufgegriffen wird (vgl. Gottowik 2005: 355–357). Die Gemeinsamkeiten zwischen der Legende von Roro Mendut und Pronocitro und den eingangs

9 Die Übersetzung von Berg greift auf eine 1920 veröffentlichte Version zurück, die auf einer Textvorlage aus dem Jahr 1847 basiert und laut Einleitung zu dieser Textvorlage auf eine noch ältere Version zurückgeht, die möglicherweise zu Beginn des 18. Jahrhunderts entstanden ist (vgl. Berg 1930: 11).

10 So zum Beispiel von der *Dinas Penerbitan Balai Pustaka*, und zwar originalsprachlich in lateinischen Lettern (vgl. *DPBP* 1956).

11 Für weitere schriftliche Versionen und literarische Bearbeitungen des Stoffes, vgl. Quinn 2013: 357, Fußnote 61.

genannten Beispielen aus der Weltliteratur reichen jedoch über dieses Motiv hinaus, insofern es stets um eine Liebe geht, die zwar erwidert wird, jedoch gegen fundamentale gesellschaftliche Normen verstößt: Bei »Romeo und Julia« sind es bekanntlich die Standesunterschiede, die die Liebe zwischen den beiden Protagonisten als eine unmögliche Liebe ausweisen; bei »Tristan und Isolde« ist es Isoldes Ehe, die ihrer Liebe zu Tristan entgegensteht; und bei »Sampek Ingtai« ist es ein Eheversprechen, das Ingtai an einen anderen Mann bindet und die Liebe der beiden »butterfly lovers« in eine verbotene Liebe verkehrt.

Die Parallelen zur Legende von Roro Mendut und Pronocitro sind offenkundig: Da Roro Mendut als Konkubine (*selir*) oder designierte Konkubine (*calong selir*) mit einem anderen Mann liiert ist, verkörpert ihre Beziehung zu Pronocitro den Inbegriff einer verbotenen Liebe (*cinta terlarang*). Es ist jedoch nicht nur der normverletzende Charakter, der die Liebe in allen genannten Erzählungen kennzeichnet, sondern auch ihr tragisches Ende. Dabei ist es stets der Mann, der als erstes stirbt, und die Frau diejenige, die dem verstorbenen Partner in den Tod folgt. Diese transkulturellen Gemeinsamkeiten erklären sich daher, dass die angeführten literarischen Beispiele einschließlich der Legende von Roro Mendut und Pronocitro einem »Meta-Text« (Quinn 2013: 344–345) folgen, der offenkundig globale Verbreitung gefunden hat.

Diesen Meta-Text betitelt George Quinn als »›suicide for love‹ discourse« (Quinn 2013: 345–346), insofern in allen oben angesprochenen Erzählungen erst der Freitod eines der Partner (d.h. in der Regel der Frau) die Liebenden im Tod vereint. Dieser Diskurs spiegelt ein Ideal wieder, das – soweit es die hindu-buddhistisch geprägten Kulturen Zentralindonesiens anbelangt – auch in der Praxis von Witwenverbrennung und Frauenopfer (*suttee*) zum Tragen kommt (vgl. Gottowik 2022). Im Kontext dieser Praxis, die auf Bali erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts von der holländischen Kolonialmacht vollständig unterdrückt werden konnte, folgten einige der zumeist zahlreichen Frauen und Konkubinen eines *Ksatria*[12] ihrem Mann in den Tod, um auch im Jenseits mit ihm vereint zu sein (vgl. Fisch 1998: 193–212). Die hohe Wertschätzung dieser »Totenfolge«, die als freiwillig galt, auch wenn sie mit erheblichem sozialen Druck einhergegangen sein dürfte, findet ihren Ausdruck in der Verbreitung des oben angesprochenen Meta-Textes auf Java und Bali und der Popularität der Legende von Roro Mendut und Pronocitro.

Die schriftliche Tradition: Das Babad Sultan Agung

Von der Rezeptionsgeschichte kaum beachtet ist eine Version der Legende von Rara Mendut und Pranacitra,[13] die der von Berg angesprochenen Tilgung aus den Geschichtsbüchern der Mataram-Dynastie offenkundig entgangen ist. Sie findet sich im *Babad Sultan Agung*, einer Chronik des Wirkens des genannten Herrschers, deren älteste Abschrift

12 *Ksatria* steht im Rahmen des hindu-balinesischen Kastensystems für Angehörige der Aristokratie. Frauenopfer waren im Sinne eines Privilegs auf diese Kaste beschränkt.

13 Die Schreibweise der Eigennamen variiert in den historischen Quellen: Rara Mendut und Pranacitra ist die javanische Schreibweise von Roro Mendut und Pronocitro. Die Schreibweise in diesem Kapitel folgt der Schreibweise der zugrundeliegenden historischen Quelle.

auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückgeht (vgl. *Babad Sultan Agung* 1980: 35; 38–57, im Folgenden zitiert als *BSA* 1980).[14]

Die Legende ist hier narrativ mit anderen Geschehnissen im Königreich Mataram verwoben und knüpft an die Episode an, die Tumenggung Wiraguna an den Gunung Dieng geführt hat. Dort sollte der altgediente General im Auftrag von Sultan Agung den aus dem Mahabharata bekannten Arjuna kontaktieren und um ein schutzbringendes Mantra bitten. Als Wiraguna nach dieser Reise in seinen Palast zurückkehrt, wird er unter den zahlreichen Frauen, die zu seinem Haushalt gehören, auf Rara Mendut aufmerksam. Er fühlt sich von ihrem ganzen Wesen angezogen und versucht sich ihr zu nähern, doch die junge Frau weicht ihm aus. Ihr Verhalten enttäuscht Wiraguna so sehr, dass er nachts nicht schlafen kann (vgl. *BSA* 1980: 35).

Bis zur nächsten Episode, von der der Erzähler berichtet, muss einiges geschehen sein, denn Mendut verkauft mittlerweile auf dem Markt gewürzte Zigaretten (»rokok wangi«) im Auftrag von Wiraguna. Er holt sie manchmal dort ab, küsst sie nach Herzenslust auf Brust und Wange (»diciuminya sepuas-puas«), um sie dann in sein Schlafgemach zu führen, wo sie ihrer Leidenschaft freien Lauf lassen (»untuk melepaskan kerinduan masing-masing«; *BSA* 1980: 38).

Von der schönen Zigarettenverkäuferin (»terkenal kecantikannya«) hat mittlerweile auch Pranacitra gehört, ein in der Nähe wohnender wohlhabender Mann, der dem Glücksspiel zugeneigt ist und gesundheitliche Probleme hat. Ein wiederkehrendes Fieber (»sakit panasnya kumat«) plagt ihn, und er verspricht sich Genesung von den wohlriechenden Zigaretten, die Mendut auf dem Markt verkauft. Deshalb beauftragt er seinen Freund und Nachbarn, Bagus Jalar, ihm ein paar von diesen Zigaretten zu besorgen.

Bagus Jalar macht sich sogleich auf den Weg zu Mendut, die mit ihrem Geschäft so erfolgreich ist, dass ihr das Geld wie Regen vor die Füße fällt.[15] Er ersteht zwei ihrer Zigaretten, die Pranacitra tatsächlich gesunden lassen. Aus Dankbarkeit gegenüber Mendut befiehlt Pranacitra seiner Ehefrau, Reis, Gewürze und Früchte zusammenzustellen, die er der Zigarettenverkäuferin schenken will. Als er ihr auf dem Markt gegenübersteht und in ihr lächelndes Antlitz schaut, verliebt er sich sogleich in sie.[16] Pranacitra möchte die Nacht mit Mendut verbringen, wird von ihr jedoch dazu gedrängt, nach Hause zurückzukehren. Schließlich habe sie einen Ehemann, und der sei, wie sie stolz betont, eine prominente Persönlichkeit in Mataram.[17]

Zuhause richtet Pranacitra anlässlich seiner Genesung ein Fest aus, auf dem er sich mit Opium berauscht (»mabuk karena minum madat berkata«) und die magischen Kräfte (»guna-guna«) seines Gastes Jayakranda herausfordert. In der Folge wird Pranacitra von Dämonen besessen, die ihn vergessen lassen, dass es eine staatliche Gerechtigkeit

---

14 Da es in diesem Kapitel um *javanische* Schriftquellen gehen soll, wird hier bewusst darauf verzichtet, die von Winter herausgegebene und bearbeitete Version der Legende als Referenz anzuführen. Zu den historischen Manuskripten, die vor 1900 auf Java entstanden sind und die Legende von Rara Mendut und Pranacitra aufgreifen, gehört Theodore Pigeaud zufolge neben dem *Babad (Nitik) Sultan Agung(an)* vor allem auch das *Babad Pati* (vgl. Pigeaud 1968: 490–492 und 667).

15 »Uang ringgit berjatuhan bagaikan hujan di hadapan Bok Rara Mendut« (*BSA* 1980: 39).

16 »Melihat pandangan dan senyum Rara Mendut, Prancacitra jatuh cinta« (*BSA* 1980: 40).

17 »›Apalagi saya mempunyai suami, orang yang terpandang di Mataram‹« (*BSA* 1980: 41).

gibt, die auch er zu beachten hat.[18] In dieser Verfassung macht sich Pranacitra erneut auf den Weg in die Stadt, um Mendut zu treffen. Die junge Frau erliegt seinem Charme, und als er sich von ihr verabschieden will, lädt sie ihn ein, nach Einbruch der Dunkelheit wiederzukommen.

Pranacitra gibt gegenüber Frau und Kindern vor, zu einer Veranstaltung des *Adipati*[19] zu gehen, um Mendut am Abend an ihrem Verkaufsstand treffen zu können. Gleich nach seiner Ankunft führt Mendut ihn zu ihrem Haus, wo sie – wie der Erzähler etwas nüchtern feststellt – sexuell miteinander verkehren (»mereka senggama«; *BSA* 1980: 48).

Pranacitra schlägt vor, noch in derselben Nacht gemeinsam zu fliehen. Mendut stimmt seinem Vorschlag zu, und unter dem Einfluss von Pranacitras magischen Kräften lässt sie ihre wertvollen Waren auf dem Markt zurück (»karena ampuhnya guna-guna Pranacitra«; *BSA* 1980: 49). Am nächsten Morgen bleibt Menduts Laden geschlossen, was zunächst niemanden beunruhigt. Ihre Kunden gehen davon aus, dass sie verschlafen hat.

Als Mbok Demang, die Frau Pranacitras, bemerkt, dass ihr Ehemann sie hintergangen hat, beschließt sie, es ihm gleichzutun und die Frau des Regenten (*Bupati*) und Generals (*Tumenggung*) Wiraguna zu werden. Sie geht zu ihm, gewinnt sein Herz und erzählt ihm, was zwischen Mendut und Pranacitra vorgefallen ist (vgl. *BSA* 1980: 50).

Nachdem Wiraguna sich persönlich davon überzeugt hat, dass Mendut verschwunden ist, erteilt er den Befehl, nach ihr und Pranacitra zu fahnden. Dann lässt er einen Prediger (*khatib*) kommen, um ihm mitzuteilen, dass Mbok Demang, Pranacitras Frau, ihn ehelichen wolle. Der Prediger stellt fest, dass einer Heirat nichts im Wege steht, und zwar aus drei Gründen: Erstens, Pranacitra ist vor dem König, d.h. dem Gesetz geflohen; zweitens, er führt eine verheiratete Frau mit sich; und drittens, er hat seine eigene Frau verlassen (vgl. *BSA* 1980: 50). Außerdem sei es nun mal so, dass Männer Frauen begehren und umgekehrt.[20] Also erhält Wiraguna die Erlaubnis, Mbok Demangs Heiratsantrag anzunehmen. Obwohl er alt ist, flammt seine Leidenschaft noch einmal auf. Und besonders schön formuliert der Erzähler: Wie Vasallen stellen er und seine Frau sich Tag und Nacht in den Dienst des Glücks des anderen.[21]

Mittlerweile sind Pranacitra und Mendut bereits seit einem Monat auf der Flucht. Sie blenden die Gefahr aus, in der sie sich befinden, und genießen ihr Leben von früh bis spät.[22] Doch im Dorf, in dem sie sich versteckt halten, hat sich herumgesprochen, dass Sultan Agung einen Haftbefehl gegen Pranacitra erlassen hat. Einem Dorfbeamten gelingt es schließlich mit Unterstützung dreier Verwandter und der Anwendung einer List, den arglosen Pranacitra zu überwältigen. Es wird ihm vorgeworfen, mit einer der

18 »Pranacitra […] kerasukan setan pula, lupa akan keadilan negara« (*BSA* 1980: 46).

19 *Adipati* steht für einen Adelstitel, der in etwa dem eines Herzogs entspricht.

20 »Laki-laki tentu mencari perempuan dan sebaliknya, perempuan pun pasti mencari laki-laki« (*BSA* 1980: 50).

21 »Seperti orang berkaul, siang malam ia dan istrinya itu saling memenuhi keberahiannya« (*BSA* 1980: 51).

22 »Siang malam hanya bersuka-sukaan saja« (*BSA* 1980: 53).

Konkubinen des Regenten (*Bupati*) und Generals (*Tumenggung*) Wiraguna durchgebrannt zu sei. Deshalb müsse er sterben.[23]

Pranacitra und Mendut werden gefesselt, und sie beginnen zu weinen. Viele Menschen strömen zusammen, um einen Blick auf sie zu werfen, doch wer sie sieht, empfindet nur Mitleid mit den beiden.

Am nächsten Tag werden Pranacitra und Mendut abgeführt, um sie Wiraguna und seiner neuen Frau zu übergeben, die mit ihrem Status als Frau des Regenten (*Bupati*) den Namen Mas Ayu angenommen hat. Wiraguna beschuldigt Pranacitra, sich selbst zum Regenten aufschwingen zu wollen, während Mas Ayu der weinenden Mendut vorhält, ihren Gatten hintergangen zu haben. Mendut möchte am liebsten sterben, während Pranacitra sich dafür schämt, dass seine Frau aufgrund ihrer Heirat mit Wiraguna im sozialen Rang aufgestiegen ist.

Schließlich werden die beiden Sultan Agung überstellt, der einen *Kiai Pengulu*[24] anweist, die islamische- Rechtsprechung (»hukum kisas«) anzuwenden und ein faires Urteil zu sprechen. Mendut und Pranacitra werden wie ein Brautpaar herausgeputzt und unter einem Waringin- Baum zum Tode verurteilt.

Sultan Agung ordnet an, dass Wiraguna das Urteil vollstrecken soll. Die Menschen, die dem Urteil beiwohnen, geben in ihrem Innersten Wiraguna die Schuld für das aufziehende Unheil, da er seiner Konkubine erlaubt hatte, Zigaretten auf dem Markt zu verkaufen.[25] Alle Anwesenden, einschließlich König (*Raja*) und Herzöge (*Adipati*) ertragen es kaum, eine so schöne Frau sterben zu sehen. Doch Mendut scheint gefasst im Angesicht ihres nahen Todes.

Als erstes wird Pranacitra mit einem *Kris* hingerichtet, den Sultan Agung von Empu Jigja erhalten hat.[26] Mendut bittet noch darum, gemeinsam mit Pranacitra bestattet zu werden, bevor Wiraguna mit Tränen in den Augen auch sie ersticht. Sultan Agung ordnet noch an, den letzten Wunsch der Hingerichteten zu erfüllen und beide in einem Grab beizusetzen. Dann lässt er die Menge auseinandertreiben.[27]

Das Babad Sultan Agung: Roro Mendut als ambivalente Figur

Der Bruch, den die Erzählung nach der ersten Episode aufweist, ist vermutlich den zahlreichen Überarbeitungen geschuldet, die das *Babad Sultan Agung* seitens der verschiedenen Mataram- Herrscher erfahren hat. Diese Überarbeitungen zielen darauf, die Er-

---

23 »›Kesalahanmu sangat besar sebab berani melarikan selir Tumenggung Wiraguna. Pokoknya, kamu harus mati‹ […]« (*BSA* 1980: 53).

24 *Kiai penghulu* entspricht einem religiösen Gemeindeoberhaupt, dem in der traditionellen javanischen Gesellschaft die Aufgabe zukommt, nicht nur Ehen zu schließen und Scheidungen vorzunehmen, sondern auch Recht zu sprechen.

25 »Dalam hatinya mereka menyalahkan Wiraguna, mengapa ia, sebagai seorang bupati, mengizinkan istrinya berjualan rokok wangi« (*BSA* 1980: 55).

26 Empu Jigja ist ein berühmter Schmied der Majapahit- Dynastie, der nicht nur besonders schöne, sondern auch magisch besonders wirksame *Kris* (Dolche mit wellenförmiger Klinge) hergestellt hat.

27 In dieser Version der Legende ist die Totenfolge, von der im vorangegangenen Kapitel die Rede war, zwar gegeben, weist jedoch nicht das Moment der Freiwilligkeit auf.

eignisse, von denen die Legende berichtet, mit den Interessen der jeweiligen Herrscher in Einklang zu bringen. Und die Interessen sind hier darauf gerichtet, niemanden zum Helden zu stilisieren, der es gewagt hat, sich über Gesetz und Ordnung zu stellen.

In der vorliegenden Version wird das Schicksal von Roro Mendut und Pronocitro (»erst im Tode vereint«) durch deren Verfehlungen relativiert, die als doppelter Ehebruch ausgewiesen werden: Sowohl Mendut als auch Pronocitro sind mit einem anderen Partner verheiratet, was eine Verbindung zwischen den beiden als hochgradig illegitim erscheinen lässt. Angesichts ihrer schweren Vergehen ordnet Sultan Agung an, Pronocitro und Mendut zu verhaften. Er lässt die beiden Missetäter vor ein rechtmäßiges Gericht stellen, und mit der Vollstreckung des Urteils sorgt er dafür, dass Ruhe und Ordnung in seinem Reich wiederhergestellt werden. Sultan Agung veranlasst demnach, was man von einem Herrscher erwarten darf, der das Gemeinwohl im Auge hat. Er ist der eigentliche Held der Geschichte.

Dagegen kann Wiroguno als tragischer Held bezeichnet werden. Er verliert mit Mendut eine seiner Konkubinen an Pronocitro, gewinnt dafür jedoch das Herz der Frau seines Widersachers. Bevor er sie heiratet, lässt er sich von einem Priester die Legitimität dieser Verbindung bestätigen, und trotz seines hohen Alters erweist er sich als geschmeidiger Liebhaber, der einen Vergleich mit seinem jüngeren Vorgänger nicht zu scheuen braucht (vgl. *BSA* 1980: 51). Er gehört als Regent (*Bupati*) und General (*Tumgenggung*) zu den mächtigsten Männern des Staates, doch den Anordnungen Sultan Agungs kann auch er sich nicht entziehen. Und so vollstreckt er das Urteil nicht nur gegen Pronocitro, sondern auch gegen Roro Mendut, selbst wenn er seine Tränen dabei nicht unterdrücken kann.

Mendut erscheint in dieser Version als ambivalente Figur. Als schöne Frau und erfolgreiche Händlerin hat sie die Sympathien auf ihrer Seite. Sie ist jedoch keineswegs die unschuldige junge Frau, von der die mündliche Überlieferung berichtet. Sie ist bereits mit Wiroguno liiert, als sie sich mit Pronocitro einlässt. Selbst wenn sie Pronocitros (unbewusst eingesetztem) Liebeszauber (»guna-guna«) erlegen sein mag, macht sie sich des Ehebruchs schuldig. Eigentlich will niemand sie sterben sehen, doch für ihre Verfehlung gibt es keine andere als die verhängte Strafe. Sie nimmt sich dieser Version zufolge nicht aus Liebe zu Pronocitro das Leben, sondern wird für ihren Ehebruch rechtmäßig hingerichtet. Von daher bricht diese Version mit dem oben angesprochenen Meta-Text, der im Anschluss an George Quinn als »›suicide for love‹ discourse« bezeichnet wurde. Diese Version zielt offenkundig darauf, die Aura, die Roro Mendut umgibt, zu entzaubern.

Der *Bad Boy* dieser Geschichte ist eindeutig Pronocitro. Er ist Glücksspiel und Opium zugetan, und für Mendut verlässt er Frau und Kinder. In weit größerem Maße als Mendut hält er die Fäden der Ereignisse in der Hand: Während Mendut als Opfer seiner magischen Fähigkeiten dargestellt wird, bleibt er für seine Handlungen stets verantwortlich. In der Beschreibung seines Todes zeigt der Erzähler denn auch wenig Mitgefühl, ganz anders als bei Menduts tragischem Ende.

Aus dem Handlungsgeflecht ragt Roro Mendut heraus: Sie ist so schön, dass jeder, der sie sieht, sich sofort in sie verliebt (vgl. *BSA* 1980: 38), und sie ist eine so erfolgreiche Händlerin, dass ihr das Geld quasi vor die Füße fällt (vgl. *BSA* 1980: 39). Persönliche Ausstrahlung, wirtschaftlicher Erfolg und der Mut, den mächtigsten Männern ihrer Zeit

die Stirn zu bieten, verweisen auf eine besondere Persönlichkeit, die nach lokaler Auffassung von einer Kraft herrührt, die als *Kasekten* bezeichnet wird. Über diese Kraft verfügen nicht nur moralisch vorbildliche Menschen und integre Persönlichkeiten, sondern alle, die überdurchschnittlich erfolgreich sind oder außergewöhnliche Eigenschaften aufweisen. Diese Kraft ist neutral und kann sowohl Positives als auch Negatives bewirken. Von daher ist es aus lokaler Perspektive von nachgeordneter Bedeutung, dass Roro Mendut in der Version des *Babad Sultan Agung* als Ehebrecherin hingestellt wird, solange es möglich erscheint, an die Kraft (*kasekten*), die sie verkörpert, zum eigenen Vorteil anzuschließen.

Die schriftliche Tradition: Populäre Version

Die Legende von Roro Mendut und Pronocitro, so wie sie im *Babad Sultan Agung* überliefert wird, ist der Bevölkerung in Gandu bestenfalls vom Hörensagen bekannt. Größeren Einfluss auf die Kenntnis der Legende nehmen einfach gestaltete Druckschriften, die Verbreitung bis in die Gemeinde gefunden haben. Auch die Familie des ehemaligen *Juru Kunci* ist im Besitz einer solchen Broschüre, die ihr nach Auskunft des Sohnes von einem Pilger aus Surabaya geschenkt wurde.

Sollte der genannte Sohn die Familientradition wieder aufgreifen und das Amt seines Vaters als *Juru Kunci* übernehmen wollen, müsste er sich auf der Grundlage dieser Broschüre mit der Legende vertraut machen, da sie – wie oben bereits ausgeführt – der lokalen Bevölkerung nur noch in Bruchstücken geläufig ist. Damit verbunden ist die These, dass die genannte Broschüre nicht nur aus der mündlichen Tradition hervorgegangen ist, sondern selbst wiederum Einfluss auf diese Tradition nimmt, also in einem Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung mit der Überlieferung steht. Im Folgenden beziehe ich mich auf diese Broschüren, die unter dem Titel »Roro Mendut. Cerita dari Jawa« ohne Jahresangabe (vermutlich in den 1980er Jahren) von Ineanrah in der »Seri Cerita Rakyat« des Verlags Citra Budaya, Bandung, herausgegeben wurde (nachfolgend zitiert als *RMCR* [Roro Mendut Cerita Rakyat] 1985).

Die Erzählung betont zunächst die einfachen Verhältnisse, in denen Roro Mendut aufwächst. Ihr Vater ist früh verstorben, und die Mutter versucht, wenigstens das Notwendigste zum Überleben aufzutreiben (vgl. *RMCR* 1985: 3). Doch sie ist froh, Roro Mendut an ihrer Seite zu wissen, denn ihre Tochter sticht unter den Kindern im Dorf hervor: Sie hat eine reine Haut, schöne Augen und eine süße Stimme. Alle im Dorf sind sich einig, dass Roro Mendut einmal ein schönes Mädchen werden wird, das seinesgleichen nur im *Kraton* findet.

Eines Tages wird auch Gusti Adipati Pragola, Herrscher über Pati, auf Mendut aufmerksam. Er setzt sich mit der Mutter des jungen Mädchens in Verbindung und bittet sie um ihr Einverständnis, Mendut zu seiner designierten Konkubine (»calon selir«) machen zu dürfen. Zu diesem Zeitpunkt ist Mendut noch ein kleines Mädchen, das von nichts eine Ahnung hat.[28]

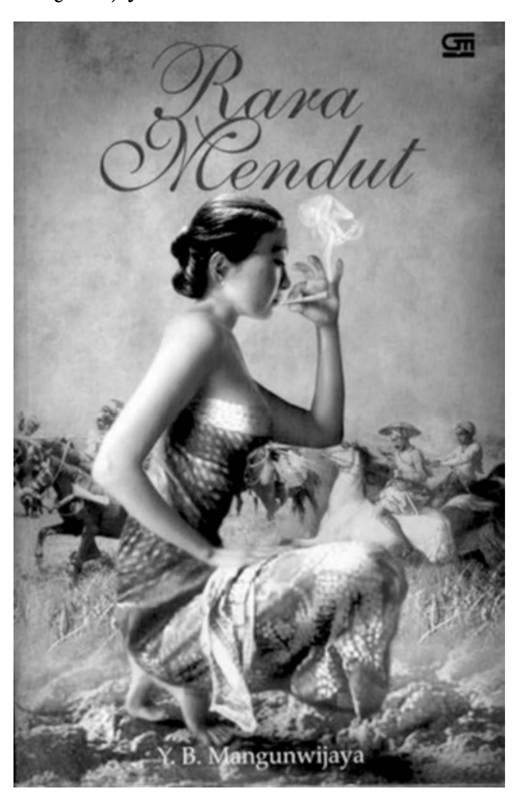
Die Anfrage erfüllt die Mutter von Roro Mendut mit Stolz, und sie ist bereit, ihre Tochter dem Adipati anzuvertrauen. Die Entscheidung fällt ihr nicht schwer, da sie sicher sein kann, von nun an aller Not enthoben zu sein und auch im sozialen Rang aufzu-

28 »Saat itu Mendut masih gadis kecil yang tidak tahu apa-apa« (*RMCR* 1985: 4).

steigen.[29] Roro Mendut zieht in den Palast (*Kraton*) des Adipati. Sie erhält schöne Kleidung und erlesene Speisen, und fühlt sich wie im Traum.[30]

Roro Mendut wächst zum Teenager heran und entwickelt sich zur erwarteten Schönheit, doch noch bevor Adipati Pragola sie zu seiner Konkubine machen kann, wird sein Reich von Sultan Agung erobert. Der Adipati kommt dabei ums Leben, und so werden alle seine Besitztümer nach Mataram geschafft. Sultan Agung ist hocherfreut über den militärischen Erfolg, und als Anerkennung händigt er dem Befehlshaber seiner Armee, Tumenggung Wiroguno, einen Teil der Kriegsbeute aus. Dazu gehören einige angehende Konkubinen, darunter auch Roro Mendut (vgl. *RMCR* 1985: 6/7).

Abbildung 25: Buchumschlag »Rara Mendut« von Y. B. Mangunwijaya



Quelle © Internet: https://www.goodreads.com/book/show/3060904-rara-mendut (Zugriff am 30. Mai 2023)

Als Wiroguno die schöne Mendut sieht, will er sie zu seiner eigenen Konkubine machen. Doch Mendut ist wegen seines fortgeschrittenen Alters entsetzt. Da hilft auch kein

29 »Tidak pernah kekurangan. Harket dan derajatnya akan dilambungkan …« (*RMCR* 1985: 4).

30 »Rasanya seperti dalam mimpi« (*RMCR* 1985: 4).

gutes Zureden seitens Nyai Ajeng, der ersten Frau des Wiroguno, die ihrem Mann trotz vieler gemeinsamer Ehejahre keinen Nachkommen schenken konnte. Das soll nun Mendut übernehmen, die jedoch weder eine Konkubine noch die Frau des Wiroguno werden will.[31]

Als Wiroguno von Menduts Weigerung erfährt, ist er sehr wütend (»sangat murka«). Er verlangt von ihr eine tägliche Steuer (»cukai«) von drei Real im sicheren Glauben, dass Mendut niemals so viel Geld auftreiben kann. Doch sie stimmt der Vereinbarung zu. Mit etwas Startkapital, das sie sich von Nyai Ajeng leiht, eröffnet sie einen kleinen Laden. Sie verkauft Zigaretten und ist damit überraschend erfolgreich. Doch es sind nicht die Zigaretten, die die Aufmerksamkeit der Passanten auf sich ziehen, sondern die wunderschöne Verkäuferin.[32]

Die Zigaretten, die Mendut verkauft, sind teuer, besonders diejenigen, die sie selbst angeraucht hat. Je kürzer die Stummel, desto höher der Preis. Denn sie vermitteln den Männern die Vorstellung, Roro Menduts schöne Lippen zu schmecken.[33] Da Roro Mendut die ihr auferlegte Steuer mühelos zahlen kann, erhöht Wiroguno sie kurzerhand auf 25 Real pro Tag. Doch auch diese Summe vermag Mendut scheinbar mühelos aufzubringen.

Zu den zahlreichen Kunden von Mendut gehört auch ein hübscher junger Mann namens Pronocitro. Die beiden verlieben sich ineinander, und Roro Mendut hofft, sich mit seiner Hilfe von Wiroguno befreien zu können.[34] Da Mendut von den Dienern Wirogunos überwacht wird, schickt sie Pronocitro einen Brief. Darin beschreibt sie sich selbst als »Vogel in einem goldenen Käfig«.[35] Sie bittet ihn darum, ihr zu helfen (»saya memohon pertolongan«) und verspricht dafür, zeitlebens seine Dienerin zu sein.[36]

Pronocitro sagt seine Unterstützung zu, und um Mendut öfter treffen zu können, tritt er in die Dienste von Wiroguno. Zugleich gibt Mendut ihren Zigarettenhandel auf und signalisiert, nun doch die Konkubine des alternden Generals werden zu wollen. Sie sei jedoch krank, der Verkauf der Zigaretten habe ihr viel abverlangt, und sie bittet um einen Aufschub von zehn bis 15 Tagen.

Um Mendut auf ihre neue Aufgabe vorzubereiten, wird sie im Palast in einem besonderen Zimmer für designierte Konkubinen untergebracht. Als Diener von Wiroguno kann sich Pronocitro jedoch Zugang zu diesem Zimmer verschaffen. Ihre heimlichen Treffen sind voller intimer Leidenschaft.[37]

Wiroguno besucht Mendut des Öfteren, um sich nach ihrem Gesundheitszustand zu erkunden. Er streichelt liebevoll ihr Haar und stellt ihr leidenschaftliche Nächte mit ihm

31 »›Maaf Nyai, saya tidak bersedia menjadi selir maupun isteri Kanjeng Tumenggung itu …‹« (*RMCR* 1985: 7).

32 »Sebenarnya bukan roroknya yang menarik perhatian setiap orang. Tapi penjualnya. Yang cantik dan rupawan« (*RMCR* 1985: 10).

33 »Menurut perasaan mereka, bibir Roro Mendut yang indah menawan itu cukup tercicipi, dengan mengisap puntungnya« (*RMCR* 1985: 11).

34 »Harapan untuk membebaskan dirinya dari kungkungan incaran Tumenggung Wiroguno« (*RMCR* 1985: 11).

35 »Saya ini ibarat seekor burung di dalam sangkar emas« (*RMCR* 1985: 13).

36 »[…] saya bersedia menjadi abdi Kangmas sampai akhir hayat« (*RMCR* 1985: 13).

37 »Mereka bertemu dalam kemesraan« (*RMCR* 1985: 16).

in Aussicht – was ihren Körper heiß und kalt werden lässt (»tubuhnya menjadi panas dingin«).

Da Mendut und Pronocitro befürchten, dass ihre Beziehung auf Dauer nicht unbemerkt bleiben wird, beschließen sie, gemeinsam zu fliehen. Mendut besticht ihre Wächter und trifft Pronocitro an einer verabredeten Stelle. Auf Vorschlag von Mendut wenden sie sich an Lurah Nande, einen alten alleinstehenden Diener, dessen Haus nicht weit vom Stadttor entfernt liegt. Lurah Nande lehnt es zunächst ab, die beiden aufzunehmen – zu groß scheint ihm die Gefahr, von Wiroguno dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden. Erst als Mendut ihm mehrere Dutzend Real gibt, überlässt er sein Haus den beiden, wo sie ihrer Sehnsucht freien Lauf lassen können, ohne sich bedroht fühlen zu müssen.[38]

Als Wiroguno feststellt, dass Mendut mit Pronocitro geflohen ist, lässt er überall nach ihnen suchen. Auch Lurah Nande wird von seinen Leuten befragt, und geschockt informiert er die Gäste in seinem Haus darüber. Er schlägt vor, dass Pronocitro versuchen solle, allein zu fliehen, und dieser überzeugt Mendut davon, dass ihr selbst keine Gefahr drohe, da Wiroguno doch in sie verliebt sei. Nach einigem Zögern stimmt Mendut dem Plan zu. Während Pronocitro durch sichere Nebenstraßen entkommt, stellt sich Mendut den Wachen (vgl. *RMCR* 1985: 26).

Als sie Wiroguno vorgeführt wird, hält er ihr wütend vor, dass sie seine Würde als Regent verletzt habe und eine Lektion erhalten müsse. Mendut beginnt laut und lauter zu schluchzen, was seine Wut nur noch mehr entfacht. Schließlich greift er zur Peitsche und schlägt so lange auf Mendut ein, bis sie ohnmächtig zusammenbricht. Wiroguno ruft nach den Wachen und ordnet an, ihren blutigen Körper zu waschen und sie dann in ihr Zimmer zu schaffen.

Nach seiner Flucht hatte sich Pronocitro einige Tage am Fluss versteckt. Als sich die Lage zu beruhigen beginnt, kehrt er in das Haus von Lurah Nande zurück. Besorgt erkundigt er sich nach Mendut und erfährt von ihrer harten Bestrafung. Pronocitro will sofort zu ihr, doch Lurah Nande hält ihn zurück. Wiroguno habe allen Wächtern befohlen, ihn sofort festzunehmen – tot oder lebendig (»hidup atau mati«).

Doch als die Nacht hereinbricht, schnürt das Verlangen, Mendut zu sehen, sein Herz immer stärker zusammen. Er verlässt das Haus und nähert sich vorsichtig ihrem Zimmer. Als Pronocitro die diensthabenden Wächter sieht, besinnt er sich auf die Kraft eines Mantra (»ajian ›sesirep‹«), das ihm beim Fasten in einer Höhle am Fuße eines Berges offenbart worden war.[39] Mit diesem Mantra gelingt es ihm, die Wächter einzuschläfern und unbehelligt Menduts Zimmer zu betreten. Als sie ihn sieht, umarmt sie ihn und bittet ihn, sie nie mehr zu verlassen. Da Mendut sehr schwach ist, muss Pronocitro sie aus dem Zimmer tragen. Doch es gelingt ihnen zu fliehen, ohne die Wächter aufzuwecken. Noch in der Dämmerung erreichen sie das Ufer des Ojo, und mit einem Boot setzen sie über den Fluss.

Als die Wächter aus ihrem Schlaf erwachen, müssen sie feststellen, dass Mendut verschwunden ist. Sie informieren Wiroguno, der sich aufführt wie ein Tiger, der sich den

38 »Mereka melepaskan rasa rindunya, tanpa merasa terancam sedikit pun …« (*RMCR* 1985: 23).

39 »Pronocitro menyambat ajian ›sesirep‹. Ajian andalan yang diperolehnya dengan jalan bertapa di gua sepi di kaki gunung« (*RMCR* 1985: 31).

Schwanz verbrannt hat.[40] Er verdächtigt sofort Pronocitro, Mendut entführt zu haben, und ordnet an, beide lebend zu fangen.

Alle Untertanen machen sich auf die Suche nach den Flüchtigen aus Angst, sie könnten den Zorn von Wiroguno zu spüren bekommen. Tatsächlich gelingt es einigen Dienern unter der Leitung eines gewissen Setopati, Mendut und Pronocitro nur wenige Augenblicke nach der Überquerung des Flusses Ojo zu stellen. Nach heftigem Kampf wird Pronocitro überwältigt und gemeinsam mit Mendut zu Wiroguno gebracht.

Wiroguno schaut Pronocitro mit kalten Augen an und fordert ihn auf, niederzuknien, ihm zu huldigen und um Entschuldigung zu bitten. Pronocitro erwidert seinen Blick und verkündet mit lauter Stimme, dies nur zu tun, wenn Wiroguno verspreche, Mendut kein weiteres Leid anzutun.[41]

Wiroguno ist außer sich, dass Pronocitro es wagt, ihm Bedingungen zu stellen. Er zieht seinen Kris, der bereits in vielen Kriegen das Blut seiner Feinde »eingeatmet« (»menghirup«) hat, und ersticht Pronocitro. Mendut schreit auf. Mit erstickender Stimme versichert Pronocitro, dass seine Liebe zu ihr heilig sei und ewig währen werde.[42] Dann bricht er zusammen. Mendut will sich dem Sterbenden nähern, doch Wiroguno stellt sich ihr mit gezogenem Kris in den Weg. Und so wirft sie sich in die Klinge, noch bevor Wiroguno sie zurückziehen kann. Roro Mendut stürzt zu Boden, direkt neben Pronocitro, wo sie sich im Sterben langsam umarmen (vgl. *RMCR* 1985: 40).

Für Wiroguno hat es den Anschein, dass Mendut lieber den Tod gewählt hat als ein glückliches Leben an seiner Seite. Er ordnet an, die leblosen Körper zu trennen und möglichst weit weg zu schaffen. Doch seiner Anordnung wird nicht Folge geleistet. Setopati und seine Leute beerdigen Mendut und Pronocitro in einem gemeinsamen Grab (»dalam sebuah kubur saja«).

Populäre Schriften: Roro Mendut als beispielgebende Figur

Einzelne erzählerische Elemente der Legende werden sowohl im *Babad Sultan Agung* als auch in der *Cerita Rakyat* aufgegriffen, jedoch unterschiedlich gewichtet. In der populären Version stehen die Erfahrungen der Liebenden im Mittelpunkt, die erst im Tod zu der Gemeinsamkeit finden, die ihnen im Leben verwehrt war. Von daher sind Sympathien und Antipathien hier klar verteilt: Auf der einen Seite das junge Paar, das sich aufrichtig liebt; auf der anderen Seite Tumenggung Wiroguno als Repräsentant der Macht, der zur Durchsetzung seiner Interessen vor der Anwendung von roher Gewalt nicht zurückschreckt. Zwischen diesen beiden Parteien vermittelt bis zu einem gewissen Grad Nyai Ajeng, die erste Frau Wirogunos, insofern sie versucht, die Wünsche ihres Mannes zu erfüllen, jedoch auch Mendut darin unterstützt, sich eben diesen Wünschen zu entziehen.

Im Zentrum der Ereignisse steht eindeutig Roro Mendut. Sie erscheint immer wieder als die aktiv Handelnde, die sich nicht in ihr Schicksal ergibt. Sie setzt ihre erotische

40 »… benar-benar membuat dirinya bagai harimau yang dibakar ekornya« (*RMCR* 1985: 33).

41 »Tapi hanya apabila Tumenggung berjanji tidak akan menyakiti Roro Mendut« (*RMCR* 1985: 38).

42 »›Percayalah, cintaku suci dan akan abadi sampai … di alam baqa …‹« (*RMCR* 1985: 39).

Ausstrahlung geschickt ein, um ihre Unabhängigkeit zu bewahren, und steht aus heutiger Sicht für das Recht der Frau auf sexuelle Selbstbestimmung. Vor allem hat sie jedoch den Mut, dieses Recht auch gegenüber den mächtigsten Männern ihrer Zeit einzufordern.

Der Text hebt auf eine Tradition ab, die bis in die Kolonialzeit auf Java Bestand hatte. Demnach wurden hübsche Mädchen mit dem Einsetzen der Menstruation von Aristokraten als angehende Konkubinen (*selir*) an ihren Hof geholt. Dort konnten sie sich auf ihre zukünftige Rolle vorbereiten, während sie auf ihre Hochzeit warteten (*pingit*). Für die Familie des Mädchens war der damit verbundene Statuswechsel gleichbedeutend mit gesellschaftlichem Aufstieg und einem sicheren Auskommen, und die Tochter konnte weitgehend sicher sein, die gemeinsamen Kinder in einer vergleichsweise sorgenfreien Umgebung aufzuziehen. Viele Frauen sind bereitwillig die Konkubinen adeliger Männer geworden, um ihren Kindern eine sichere Zukunft zu bieten (vgl. Sunarya 1992: 187). Von daher ist Menduts Weigerung, sich Wiroguno zu unterwerfen, ein ganz ungewöhnlicher bis subversiver Akt.

Im Vergleich mit dem *Babad Sultan Agung* wird deutlich, dass sich der Stoff bestens dazu eignet, nicht nur das Verhältnis zwischen den Geschlechtern zu thematisieren, sondern auch Machtbeziehungen zwischen Arm und Reich, Herrscher und Beherrschten kritisch zu hinterfragen (vgl. auch Hatley 1988: 14). Während in der höfischen Version, wie sie im *Babad Sultan Agung* überliefert ist, die Mächtigen mit ihrem konsequenten Durchgreifen für Recht und Ordnung sorgen, wird eben dieses Recht in der populären Version von den Herrschenden in Gestalt des Wiroguno gebrochen. Während in der höfischen Version die Bestrafung der Ehebrecher darauf zielt, Ruhe und Ordnung im Staat wiederherzustellen sowie Ehe und Familie zu schützen, erscheint die Bestrafung der Liebenden in der populären Version überzogen und grausam.

In beiden Versionen verhält sich Roro Mendut deviant: Sie unterhält ein Liebesverhältnis mit einem Mann, mit dem sie nicht verheiratet ist. Sie legt damit ein normverletzendes Verhalten an den Tag, das sie außerhalb von Recht und Ordnung stellt. Dennoch erfährt die verbotene Liebe, die sie lebt, in der populären Version durch die Aufrichtigkeit ihrer Gefühle und die Bedingungslosigkeit ihrer Zuneigung eine Legitimation. Roro Mendut verkörpert hier eine außergewöhnliche Persönlichkeit, die es verdient hat, über ihren Tod hinaus von der lokalen Bevölkerung erinnert und verehrt zu werden. Und zu den Praktiken dieser Verehrung gehören nicht nur Visitationen ihres Grabes, sondern auch Handlungen, die einer mimetischen Angleichung an das Vorbild dienen.

4.2 Das Grabmal der Roro Mendut: Geschichte eines sakralen Ortes[43]

Das Grabmal der Roro Mendut liegt am östlichen Stadtrand von Yogyakarta, etwas südlich der Nationalstraße 3 (Jalan Wonosari), die Yogyakarta mit Bukit Bintang verbindet und damit etwa 10 Kilometer außerhalb des Stadtzentrums. Es gehört zur Gemeinde Gandu und steht in der Mitte eines bewaldeten Grundstücks (*ceporan*) in der Größe von

43 Das Grabmal der Roro Mendut befindet sich im Dusun Gandu, Desa Sendangtirto, Kecamatan Berbah, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta.

ca. zwei Hektar. Von der Straße aus ist es nicht zu erkennen, und es gibt auch sonst keinerlei Hinweis auf seine versteckte Existenz.

Über die Geschichte dieses Grabmals ist wenig bekannt. Nach Auskunft der Familie des ehemaligen *Juru Kunci* wurde es in seiner heutigen Gestalt von einem gewissen Pak Bambang aus Jakarta errichtet, der mittlerweile jedoch verstorben ist. Auf seine Initiative hin wurde der einfache Holzverschlag, der über dem Grabmal errichtet worden war, durch ein gemauertes Gebäude (*cungkup*) ersetzt, um es vor Witterungseinflüssen zu schützen. Dieses fensterlose Gebäude, etwas kleiner als eine Garage, ist mit Ziegeln gedeckt und weiß verputzt, und eine hölzerne Tür an der schmalen Seite gewährt Eintritt in den gefliesten Innenraum.

Das Gebäude beherbergt ein Doppelgrab, angedeutet durch zwei hellbraune sargähnliche Holzgestelle, die hier den sonst üblichen Grabstein (Ind.: *nisan;* Jav.: *kijing*) ersetzen. Das Grab ist mit einem Baldachin aus Gardinenstoff (*kelambu*) verhängt, der einmal weiß gewesen sein muss. Das Innere wirkt aufgeräumt, ein Besen lehnt an der Wand, und frische Blüten auf einem zugeschnittenen Bananenblatt, Nelken-Zigaretten und ein Parfum-Fläschchen als Opfergaben deuten an, dass vor kurzem noch Pilger hier gewesen sein müssen.

Seit einem Erdbeben im Anschluss an einen Ausbruch des Gunung Merapi im Jahr 2006 ist das Grabmal stark beschädigt. Tiefe Risse durchziehen die stockfleckigen Wände, und das löchrige Dach droht einzustürzen. Eine gemauerte, hüfthohe Einfriedung (*pagar*), die zu einer Terrasse vor dem Eingang gehört haben mag und einst auch den Zustrom der Pilger gelenkt haben könnte, ist umgestürzt oder wurde zerstört.[44] Um das Grabmal herum liegen Abfälle, in denen streunende Hühner scharren.

Dem Vernehmen nach hat es Angebote von verschiedenen Seiten gegeben, das Grabmal der Roro Mendut wieder in Stand zu setzen: seitens des *Kraton* in Yogyakarta, dem zumindest ein Teil des Grundstücks gehört, auf dem das Grabmal steht; seitens der lokalen Regierung (*Pemerintah Daerah/Pemda*), die das Grabmal nicht nur renovieren, sondern auch mit einer Einfriedung (*benteng*) umgeben wollte; und seitens wohlhabender Künstler (»orang teater«), die sich der Legende von Roro Mendut und Pronocitro als Stoff für populäre Aufführungen (*Ketoprak*) angenommen hatten. Doch alle Initiativen scheiterten, wie uns Kelik Sudiyana, Dorfchef (*Kepala Dusun*) der Gemeinde Gandu mitteilt, am Widerstand von einflussreichen Teilen der lokalen Bevölkerung (»tokoh masjarakat: orang kaya, tinggih, haji«).[45]

---

44 Vgl. *Detiknews* vom 8. Dezember 2014; https://news.detik.com/berita/d-2770306/jadi-tempat-ritual-seks-teras-makam-roro-mendut-dihancurkan-warga-yogya (Zugriff am 7. Mai 2021)

45 Zu übersetzen etwa mit »Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die reich oder sozial höhergestellt sind, oder die Pilgerfahrt nach Mekka (*Hadsch*) unternommen haben«. Interview mit dem Dorfchef Kelik Sudiyana am 16. November 2014 in seinem Haus in Gandu.



Abbildung 26: Das Grabmal der Roro Mendut



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Nach Einschätzung des Dorfchefs vertritt die Gemeinde, die in einer mehrheitlich mit *Muhammadiyah/MU* sympatisierenden Gegend liegt (»dareah Muhammadiyah«), eine fortschrittliche religiöse Haltung.[46] Deshalb habe sie einer Renovierung des Grabmals auch nicht zugestimmt, sondern würde das Gebäude und die Zugangswege lieber sich selbst überlassen. Andernfalls müsste man befürchten, dass erneut Pilger in großer Zahl nach Gandu kämen, um im oder am Grabmal zu übernachten. Da es sich bei diesen Pilgern zumeist um nicht miteinander verheiratete Personen handele, wolle die Gemeinde eine solche Entwicklung von Anfang an unterbinden.[47]

4.3 Die rituellen Praktiken und ihre Unterdrückung

Die rituell bedeutsamen Tage am Grabmal der Roro Mendut sind *Selasa Kliwon* und *Jumat Kliwon*. Bis in die 1980er Jahre kamen an diesen Tagen zahlreiche Pilger aus der näheren Umgebung, vor allem aus Yogyakarta und aus Surakarta (Solo), und sie kamen entweder mit dem Fahrrad oder zu Fuß. Nur vereinzelt reisten Pilger von weit her an, etwa

46 »Masyarakat disini agamanya sudah maju«; Interview mit Kelik Sudiyana am 16. November 2014 in seinem Haus in Gandu.

47 An der ablehnenden Haltung der Gemeinde hat sich bis zum Abschluss der empirischen Arbeiten an dieser Studie nichts geändert. Vielmehr wurde in Reaktion auf eine Gruppe von Studierenden der *Universitas Gadjah Mada/UGM*, die 2022 einen Horrorfilm am Grabmal der Roro Mendut drehen wollten, das Grabgebäude mit einem Vorhängeschloss versehen, so dass es ohne Zustimmung der Gemeinde nicht mehr betreten werden kann.

aus dem Großraum Jakarta oder aus Sumatra. Trotz der nationalen Bedeutung von Roro Mendut ist ihr Grabmal ein Pilgerort von regionaler Ausstrahlung und Anziehungskraft geblieben.

Die Pilger, die in Gandu eintrafen, erstanden zunächst Opfergaben (*sesaji/sajen*), die von der lokalen Bevölkerung zum Verkauf angeboten wurden. Dazu gehörten Puder (*bedak*), Parfum (*minyak*), Kamm (*sisir*), Zigaretten (*rokok siong*), Blumen/Blüten (*bunga/kembang*) und Weihrauch (*menyan*) oder Räucherstäbchen (*dupa*).[48] Mit diesen Opfergaben und etwas Geld (*kadang uang*) gingen die Pilger zum Grab, um den zuständigen *Juru Kunci* zu konsultieren. Nachdem dieser den Kontakt zu Roro Mendut hergestellt hatte, sprachen die Pilger ein stilles Gebet (*doa*), in dem sie ihre Wünsche der verehrten Heiligen gegenüber äußerten und für einen Moment in Meditation (*semedi*) verweilten.

Roro Mendut wurde von den Pilgern um »Frieden und Wohlstand für die eigenen Kinder und Kindeskinder« gebeten (»keselametan damai sejahtera hingga ke anak cucu«). Auch die Bitte um Segen (*berkah*) und Kraft (*kesaktian*) war völlig legitim. Wenn sie hingegen um *Pesugihan* gebeten wurde, also um schnellen Reichtum, hatte man den »rechten Weg« (Jav.: *nengen*; Ind.: *jalan kanan*) verlassen und sich dafür entschieden, dem »linken Weg« zu folgen (Jav.: *ngiwa*; Ind.: »*jalan kiri*«).

Wer sich für den »linken Weg« entschieden hatte, wurde manchmal einer Prüfung unterzogen: Dem Pilger erschien dann im oder am Grabmal ein übernatürliches Wesen oder ein Geist, schwarz und groß (»makhluk gaib, hitam, bertubuh besar« bzw. »hantu berbadan hitam, bertubuh besar«). Wer erschrak und davonlief, hatte seine Chance vertan, reich zu werden. Wer dagegen die Prüfung meisterte, konnte sich gute Hoffnung auf unvorstellbaren Reichtum machen. Das mit dem »linken Weg« verbundene Risiko bestand für die Pilger darin, dass für den Reichtum, zu dem sie selbst gelangten, ihre Kinder und Kindeskinder mit Armut zu bezahlen hatten.[49]

An diesem Punkt zogen unsere Gesprächspartner in Gandu eine Parallele zur rituellen Verehrung der Ratu Kidul in Parang Kusumo: Die Pilger, die die genannte Meeresgöttin um Segen oder Kraft (»berkah atau kesaktian«) bitten, müssten damit rechnen, von ihr dazu verpflichtet zu werden, in ihrem Königreich am Grunde des Südmeeres zu dienen. Am Grabmal der Roro Mendut wurde ein solches Opfer nicht erwartet. Hier mussten die Pilger jedoch eine andere Gegenleistung für den Segen (*berkah*) der Roro Mendut erbringen: Sie mussten eine Affaire haben.[50]

Eine solche Affaire war allerdings nicht verpflichtend, sondern lediglich eine Option, um dem Wunsch nach Reichtum, Gesundheit und Glück mehr Nachdruck zu verleihen –

---

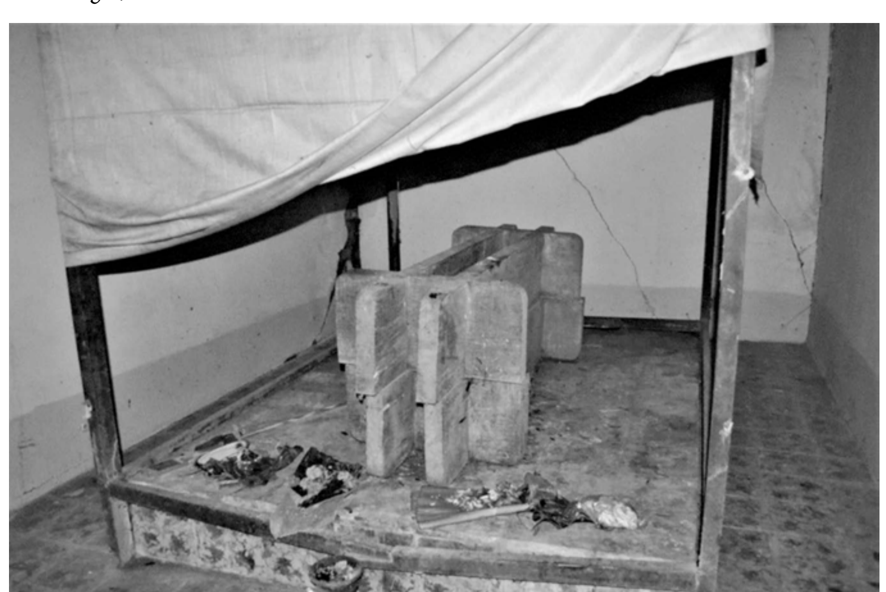
48 Die Angaben zu den Opfergaben wurden gelegentlich spezifiziert: Bei den Zigaretten sollte es sich um »Rokok Klobot« bzw. »Rokok Jagung« handeln, also um sogenannte alte Zigaretten (»rokok jaman dulu«); beim Parfum um die Marke »Minyak Fanbo«, beim Puder um die Marke »Bedak Fanbo« und bei den Räucherstäbchen um »Dupa Ratus Bergambar Gunung Kawi« (Interview mit Mbah Yani am 31. Oktober 2019 in Gandu).

49 »Dia bisa kaya, tapi anak cucunya bisa miskin di masa depan« (Interview mit *Ibu-Ibu Warung* in Gandu am 30. Oktober 2019.

50 »Dan orang yang datang ke sana mau minta berkah tidak diminta tumbal sebagai gantinya, hanya diminta melakukan perselingkuhan saja« (Interview mit Mbak Wati in Gandu am 30. Oktober 2019).

was auch dadurch geschehen konnte, dass ein Pilger das Grabmal siebenmal umrundete (»berputar mengelilingi makam«), eine *Ketoprak*-Aufführung der Legende von Roro Mendut (»lakon Rara Mendut«) in Auftrag gab etc. Hatte sich ein Pilger für eine Affaire als Gegenleistung für den Segen (*berkah*) der Roro Mendut entschieden, kam nur ein illegitimer Partner in Frage.[51] Auch die Dienstleistungen von Prostituierten konnten in Anspruch genommen werden, wenn sich keine andere Partnerin fand. Nur die eigene Ehefrau und der eigene Ehemann waren von diesen normverletzenden Praktiken ausgeschlossen. Alle anderen Partner galten als legitim, um *Pesugihan dengan Ritual seks* zu praktizieren.[52]

Abbildung 27: Im Innern des Grabmals der Roro Mendut



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Dem idealtypischen rituellen Ablauf zufolge vollzogen die Pilger das Ritual *(ritual seks)* innerhalb des Grabgebäudes (*cungkup*), d.h. im Prinzip unmittelbar auf bzw. neben dem Grab. Wenn das – aus welchen Gründen auch immer – nicht möglich war, sollte es doch zumindest möglichst nahe am Grab, d.h. im angrenzenden Wäldchen oder in den umliegenden Feldern vollzogen werden. Von daher konnte es vorkommen, dass ein Bauer frühmorgens Personen in seinem Feld vorfand, die zu *zweit* unter *einem* Sarong schliefen (vgl. Syahputra et al. 2015: 4:40). Wer es vermeiden wollte, im Freien zu übernachten

51 »Mereka berziarah berdua dengan yang bukan pasangannya, tidak boleh dengan suami-istrinya« (Interview mit Mbah Kadhi am 22. November 2018).

52 »Namun syaratnya ya harus selingkuh« bzw. »Jadi selingkuh dulu baru kaya« (Interview mit *Ibu-Ibu Warung* in Gandu am 22. November 2018).

und möglicherweise unsanft geweckt zu werden, mietete eines der Zimmer, die von der lokalen Bevölkerung angeboten wurden.

Zu den Pilgern gehörten in erster Linie Händlerinnen, die das Grabmal der Roro Mendut besuchten, um sie um Unterstützung in geschäftlichen Angelegenheiten zu bitten. Da Mendut großen Erfolg als Zigarettenverkäuferin hatte, waren viele Pilger davon überzeugt, ihre eigenen Geschäfte mit einer Pilgerfahrt an ihr Grabmal beleben zu können.[53] Opfergaben wie Zigaretten, Puder und Parfum stehen *pars pro toto* sowohl für den geschäftlichen Erfolg als auch die erotische Ausstrahlung der verehrten Heiligen. Die Pilger opfern *etwas* davon, um es von ihr *vielfach* zurückzuerlangen. Sie hoffen mit anderen Worten darauf, dass ihre *symbolischen* Handlungen *real* vergolten werden.

Viele Pilger waren in der Erinnerung der lokalen Bevölkerung mit ihrem Anliegen an Roro Mendut erfolgreich (»Banyak peziarah yang berhasil.«). Wer im Anschluss an eine Pilgerfahrt an ihr Grabmal zu Reichtum gelangte war, sah sich allerdings verpflichtet, mit seinem Partner zu teilen.[54] Darüber hinaus wurde von Pilgern, deren Wunsch in Erfüllung gegangen war, erwartet, dass sie nach Gandu zurückkehren, um sich mit einem rituellen Mahl bei Roro Mendut zu bedanken (»syukuran di desa Gandu«).

Die Pilgerfahrt an das Grabmal der Roro Mendut galt als Voraussetzung dafür, dass die verehrte Heilige die Bitte um Segen (*berkah*) und Kraft (*kesaktian*) erhört. Dass in diesem Kontext promiskuitives Verhalten als zielführend angesehen wurde, wird seitens der lokalen Bevölkerung damit begründet, dass Roro Mendut ihren Gatten Wiroguno mit Pronocitro betrogen hat.[55] Vereinzelt wird Roro Mendut sogar unterstellt, nicht nur mit Pronocitro liiert gewesen zu sein, sondern mit vielen verschiedenen Männern.[56] Und so wurde, wie unsere Interviewpartner *explizit* ausführen, das normverletzende Verhalten, von dem die Legenden berichten, vor Ort aufgegriffen und rituell wiederholt.[57]

In unseren Gesprächen wurde auch deutlich, dass durchaus unterschiedliche Meinungen hinsichtlich der richtigen Durchführung des Rituals bestehen. Umstritten ist zum einen die Frage, ob die Pilger ihren Partner mitbringen dürfen oder ihn erst vor Ort suchen sollten; und strittig ist zum anderen die Frage, ob die Pilger auch heute noch das Ritual vor Ort vollziehen müssen oder aufgrund der widrigen Umstände (Behinderung der rituellen Abläufe, Vernachlässigung des Grabgebäudes etc.) eine Affaire auch an einem anderen Ort eingehen können, um den kraftspendenden Segen der verehrten Heiligen zu empfangen. Die Unterdrückung der rituellen Praktiken, die in Gandu seit den 1980er Jahren erfolgt, hat offenkundig zu einer Erosion der Orthopraxis geführt, in-

53 »Jadi banyak yang percaya kalau ziarah ke makam Roro Mendut maka daganggannya akan laris« (Interview mit Ibu Bahrun, Frau des *Juru Kunci*, in Gandu am 22. November 2018).

54 »Misalnya siapa yang nanti akan kaya duluan harus berbagi dengan selingkuhannya« (Interview mit *Ibu-Ibu Warung* am 22. November 2018). Eine solche Regel ist auch vom Gunung Kemukus bekannt, wie in den folgenden Kapiteln deutlich werden sollte.

55 »Roro Mendut itu cantik, jual rokok terus selingkuh sama Wiraguna« (Gespräch mit *Ibu-Ibu Warung* in Gandu am 22. November 2018).

56 »Pokoknya Roro Mendut itu pacarnya banyak, Pronocitro itu salah satu pacarnya […]« (Interview mit *Ibu-Ibu Warung* vom 30. Oktober 2019).

57 »Mendut itukan nakal, merebut suami orang. Jadi gitu, ritualnya sama seperti ceritanya« (Interview mit Mbak Wati am 30. Oktober 2019).

sofern sich verbindliche Regeln für die Durchführung des Rituals über die performative Praxis nicht mehr konstituieren können.

Gleichwohl erscheint Roro Mendut auch heute noch den Pilgern vor dem inneren Auge, wenn sie an ihrem Grab beten oder meditieren und fest an ihre Kraft (»kekuatan«) glauben. Sie ist dann wie eine Braut gekleidet, und ihr mit Jasmin- und Frangipani-Blüten geschmücktes Haar fällt ihr über die Schultern. Zwei Leibwächter, im Mataram-Stil gekleidet, sind ihre ständigen Begleiter (Interview mit Mbak Wati am 30. Oktober 2019 in Gandu).

Unsere Gesprächspartner stellten auch immer wieder Vergleiche mit den beiden anderen Pilgerorten an, die den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden, und erwiesen sich hier als überraschend gut informiert. Die wichtigste Gemeinsamkeit sahen sie darin, dass die lokale Bevölkerung in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus von den Pilgern ökonomisch profitiert und sie deshalb willkommen heißt, so wie sie es früher auch getan hätten. Einen Unterschied sahen sie hingegen darin, dass die Pilger an den beiden genannten Pilgerorten über Nacht bleiben könnten, was am Grabmal der Roro Mendut nicht mehr möglich sei. Die Zeit für die Durchführung des Rituals in Gandu sei, wie es heißt, »begrenzt« (»waktunya terbatas«), so dass es kaum noch praktiziert würde. Damit werden Veränderungen angesprochen, die mit der Ansiedlung eines islamischen Internats (*pondok pesantren*) in unmittelbarer Nachbarschaft zum Grabmal der Roro Mendut auf das engste verknüpft sind.

Das Podok Pesantren in Gandu

Das *Pondok Pesantren Ibnul Qoyyim* in Gandu wurde am 20. August 1983 als ein Internat für Jungen und Mädchen gegründet. Erst 2001 erfolgte die Errichtung eines zweiten *Pondok Pesantren* in der 5 Kilometer entfernt gelegenen Gemeinde Piyungan und mit dem Umzug der Jungen dorthin die Umwandlung in ein reines Mädchen-Internat. Heute bildet es zusammen mit der gleichnamigen Moschee (*Masjid Ibnul Qoyyim*) das Zentrum der Gemeinde Gandu.

Das *Pondok Pesantren Ibnul Qoyyim* geht auf die Initiative des legendenumwobenen Kyai Hisyam Syafi'i zurück.[58] Sein Vater Mbah Mujum, ebenfalls ein *Kyai*, hatte als *Ulama* für den *Kraton* gearbeitet und dafür Land in Nitikan, Bezirk Magetan, Ostjava, erhalten. Als letztgeborenes Kind erbte Kyai Hisyam Syafi'i jedoch nichts davon, und so zog er von Moschee zu Moschee, um den Islam zu predigen und den Koran zu lehren (*pengajian*). Schließlich heiratet er eine wohlhabende Frau aus Wonokromo, Bezirk Bantul, Sonderregion Yogyakarta, mit der er zunächst nach Pajangan, ebenfalls Bezirk Bantul, zog. Ende der 1950er Jahre oder Anfang der 1960er Jahre erwarb das frisch vermählte Paar etwas Land in Gandu, wo es sich niederließ und eine gemeinsame Tochter bekam.

Kyai Hisyam Syafi'i, der seine Ausbildung am renommierten *Pesantren Djamsaran* in Solo erhalten hatte, arbeitete zunächst als Lehrer in Gandu, wo er mit fast allen männlichen Jugendlichen in Kontakt kam und sie von seinen religiösen Vorstellungen zu überzeugen suchte. Es spricht vieles dafür, dass Kyai Hisyam gezielt nach Gandu gezogen ist,

58 Interview mit seinem Schwiegersohn und amtierenden Leiter des *Pondok Pesantren* Kyai Rohadi Agus Salim am 29. Oktober 2019.

um in dieser Gemeinde zu missionieren, d.h. gegen die vorherrschenden heterodoxen Ritualpraktiken vorzugehen – jedenfalls vermuten das unsere Gesprächspartnerinnen (*Ibu-Ibu Warung*) in der Gemeinde Gandu.

Anfang der 1960er Jahre gründen zwei andere *Kyai* aus Bantul, Mathori al-Huda und Sunardi Sahuri, eine Vereinigung mit dem Namen *Persaudaraan Djamaah Haji Indonesia (PDHI*; Indonesische Bruderschaft der Hadsch-Pilger). Kyai Hisyam wird eingeladen, an den Treffen dieser Bruderschaft teilzunehmen, und gemeinsam entwickeln sie Pläne für eine Moschee und ein *Pondok Pesantren* in Gandu, die sie Schritt für Schritt umsetzen.

PDHI ist ein Zusammenschluss von Mekka-Pilgern und damit eine Organisation (*yayasan*), die weder *Nahdlatul Ulama/NU* noch *Muhammadiyah/MU* zuzuordnen ist, auch wenn die Tendenz auf ein modernes und reformorientiertes Verständnis des Islam zielt. Die genannte Organisation weist eine gewisse Nähe zum *Kraton* in Yogyakarta auf, was schon allein darin sinnfällig zum Ausdruck gelangt, dass sie ihren Hauptsitz am Nordplatz (*alun-alun*) des *Kraton* errichten konnte und ein jüngerer Bruder von Hamengku Buwono X, Gusti Bendoro Pangeran Haryo Joyokusumo (GBPH Joyokusumo), die Organisation bis zu seinem Tod im Jahr 2013 als Vorstand (*ketua*) leitete. *PDHI* zeichnet für den Bau zahlreicher Moscheen, Krankenhäuser und Kindergärten verantwortlich und unterhält mehrere Bildungseinrichtungen (*Madrasah* und *Pondok Pesantren*), zu denen auch das *Pondok Pesantren Ibnul Qoyyim* in Gandu gehört.

Den lokalen Legenden zufolge sollte das genannte *Pondok Pesantren* an einer Stelle errichtet werden, an der ein großer *Waringin*-Baum stand. Da sich niemand in der Gemeinde traute, den als heilig geltenden Baum zu fällen, soll Kyai Hisyam Syafi'i selbst Hand angelegt haben. Als das *Pondok Pesantren* in Gandu schließlich eröffnet wird, übernimmt Kyai Hisyam die Leitung, die er bis 1997 innehat. Er stirbt 2013 und wird auf dem muslimischen Friedhof der Gemeinde begraben.

Das *Pondok Pesantren* in Gandu umfasst mehrere Gebäude, zu denen neben den Unterrichtsräumen und Schlafsälen für die Schülerinnen auch eine Moschee sowie das Wohnhaus des *Kyai* und eine Ladengalerie gehören. Ende 2019 hat es rund 30 Lehrende und etwa 320 Schülerinnen, die zwar überwiegend im Großraum Yogyakarta aufgewachsen sind, doch aus allen Teilen Indonesiens stammen.[59] Geleitet wird es seit 1997 von Kyai Agus Salim, der in Gandu geboren wurde und die Tochter des legendären Gründers des *Pondok Pesantren Ibnul Qoyyim* geheiratet hat.

Pondok Pesantren: Kurrikulum und Konflikt

Die Bezeichnung *Pondok Pesantren* leitet sich zum einen vom arabischen *funduq* her, das für Hütte oder Herberge steht (vgl. Hadar 1999: 111), und zum anderen vom javanischen *santri* mit der Bedeutung von Schüler. Insofern steht *Pondok Pesantren* etymologisch für »Wohn- und Schlafraum der Schüler« (vgl. Moosmüller 1989: 5–6).

Pesantren in ihrer heutigen Form entstanden bereits Ende des 19. Jahrhunderts, gleichwohl sind die meisten von ihnen erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts gegründet

59 Das Pendant für die Knaben in Piyungan, Bezirk Batul, ist etwa nur halb so groß wie das *Pondok Pesantren Ibnul Qoyyim* (Interview mit Ustadzah Nikmat Nur Fikriya am 30. November 2018 im *Pondok Pesantren*, Gandu).

worden (vgl. Moosmüller 1989: 84 und 198). Einer Studie aus dem Jahr 2019 zufolge gibt es mittlerweile rund 28.000 dieser Einrichtungen in Indonesien.[60] Anderen Quellen zufolge sind es 40.000 *Pesantren* mit rund 8 Millionen Schülern (vgl. Moosmüller 1989: 121 und Geertz 2001: 7).

Im Laufe der Geschichte haben *Pesantren* einen tiefgreifenden Wandel durchlaufen. Aus Zentren islamisch-mystischer Bruderschaften bzw. Sufi-Orden (*tarekat*) (vgl. Hadar 1999: 111) unter der Leitung von *Kyai*, die als Träger von *Baraka* und *Kesakten* galten (vgl. Moosmüller 1989: 88), sind mehr oder weniger moderne Bildungseinrichtungen geworden, denen relativ gut ausgebildete Lehrer vorstehen, von denen viele eine Pilgerfahrt nach Mekka unternommen und einige sogar für eine gewisse Zeit auf der arabischen Halbinsel gelebt haben (vgl. Moosmüller 1989: 198). Insofern spiegeln sich in den *Pesantren* als Bildungseinrichtung grundlegende Veränderungen der politisch-religiösen Landschaft Indonesiens, die nicht zuletzt mit der Ausbreitung eines globalen Islam verbunden sind (vgl. auch Geertz 1960: 177–187).

Rund 80 Prozent der *Pesantren*, die es aktuell in Indonesien gibt, sind mit Indonesiens größter islamischer Organisation, der eher traditionell ausgerichteten *Nahdlatul Ulama/NU* affiliiert. Die anderen *Pesantren* sind mit modernistischen und reformorientierten Gruppen verbunden, insbesondere mit *Muhammadiyah/MU* und in geringerem Maße auch mit *Persatuan Islam/PERSIS* und *Al-Khairat* (vgl. Moosmüller 1989: 175).[61] *Pesantren*, die sich am Salafismus orientieren und radikale politische Ziele verfolgen, bilden dagegen bis heute »a miniuscule proportion of the whole« (Azra et al. 2007: 192).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass es sich beim *Pondok Pesantren* in Gandu um keine typische Einrichtung ihrer Art handelt. In diesem Fall ist *Persaudaraan Djamaah Haji Indonesia (PDHI*; Indonesische Bruderschaft der Hadsch-Pilger) Gründer und Schirmherr der Einrichtung, und der genannten Organisation kommt damit auch die Befugnis zu, den Leiter des Internats und die Kuratoren sowohl zu ernennen als auch zu entlassen und die Imame der Moschee zu rekrutieren. Insofern ist *PDHI* auch für die inhaltliche Ausrichtung dieses *Pondok Pesantren* verantwortlich, die sich nicht zuletzt im Lehrangebot dieser Bildungseinrichtung abzeichnet.

Am *Pondok Pesantren* in Gandu werden sowohl allgemeine als auch religiöse Fächer unterrichtet, und die Unterrichtssprache ist neben Indonesisch (*Bahasa Indonesia*) auch Arabisch und Englisch. Dabei kommen zwei verschiedene Kurrikula zum Einsatz: Der Lehrplan des *Pondok Modern Darussalam* in Gontor[62] *(Kulliyatu al-muallimat al islamiy/KMI)* und der staatliche Lehrplan des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten (*Kurikulum Kementerian Agama*). Die Schülerinnen können nach sechs Jahren den *SD*-Abschluss (Grundschulabschluss) ablegen und nach drei bis vier weiteren Jahren den *SMP*-Abschluss (Abschluss Sekundarstufe 1). Es wird in beiden Fällen die nationale

---

60 Vgl. *The Jakarta Post* vom 22. Dezember 2019: https://www.thejakartapost.com/news/2019/12/22/study-highlights-vulnerability-of-salafi-pesantren-to-radicalism.html (Zugriff am 7. Mai 2021).

61 Vgl. auch *The Jakarta Post* vom 22. Dezember 2019: https: siehe oben.

62 Gontor, Bezirk Ponorogo, Ostjava, steht Geertz (1990: 86) zufolge für »the very image of Islamic modernity«, und Bruinessen (2013: 14) charakterisiert das Kurrikulum des dortigen *Pesantren* als »strongly oriented towards the Arab world«.

Prüfung abgelegt (»mengikuti ujian national«), so dass seitens des Staates eine gewisse Kontrolle über die Lehrinhalte besteht.


Abbildung 28: Schülerinnen des Pondok Pesantren in Gandu



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Zu den Unterrichtsfächern gehören auch Mathematik und Englisch, doch in den offiziellen Veröffentlichungen des *Pondok Pesantren* (zum Beispiel auf der *Homepage* und anderen Internet-basierten Seiten) finden sich keinerlei Angaben über die Lehrziele, wie sie von westlichen Kurrikula her bekannt sind, zum Beispiel »Beherrschung der Grundrechenarten« oder »Grundkenntnisse des Englischen in Wort und Schrift«. Die Ausbildungsziele sind vielmehr ganz auf das Arbeits- und Sozialverhalten ausgerichtet (auf die sogenannten Kopfnoten) und vor allem darauf, die Schülerinnen zu Mitgliedern der Gesellschaft zu erziehen, die sich ausschließlich am Islam und am Gemeinwohl orientieren. Im Einzelnen werden diese Ziele folgendermaßen benannt – und die Dominanz des arabischen Registers spricht hier ihre eigene Sprache: »Memiliki visi: Mencetak Generasi Mukmin, Mu allim, Muballigh dan Mujahid yang Mukhlis«.[63] Die dem Arabischen entlehnten Begriffe sind nur schwer zu übersetzen, zielen in der Summe jedoch auf die Ausbildung einer aufrichtigen religiösen Führungspersönlichkeit.

Für eine solche Führungspersönlichkeit ist es selbstverständlich, von niemand etwas zu erwarten oder zu erbitten, außer von Allah. Alles andere wäre eine Verletzung

63 Vgl. die Homepage www.ibnulqoyyimyogyakarta.sch.id/p/visi-dan-misi.html; vgl. auch Gambaran Umum Pondok Pesantren Ibnul Qoyyim Putri Yogyakarta http://repository.umy.ac.id/bitstream/handle/123456789/11614/BAB%20IV.pdf?sequence=8&isAllowed=y, Seite 54 (Zugriff am 14. Mai 2021).

des ersten Gebotes des Islam, des Monotheismus-Gebots, und wird deshalb als Idolatrie (*mushrik*) verurteilt. In diesem Zusammenhang betonen auch die Lehrerinnen (*ustadzah*) am *Pondok Pesantren* in Gandu, dass ihre Schülerinnen das in unmittelbarer Nachbarschaft gelegene Grabmal der Roro Mendut zwar besuchen dürfen, doch nur um dort zu beten (»bisa mendoakan saja«), keineswegs jedoch, um die Heilige um Segen oder Beistand zu bitten (»meminta kepada makam« bzw. »meminta kepada selain Allah«). Was mit dem Islam im Einklang steht und folglich erlaubt ist, beschränkt sich darauf, der Toten zu gedenken und sich an die eigene Sterblichkeit zu erinnern (»zikrul maut« bzw. »mengingat mati«).[64] Um einen Rückfall in die mit missionarischem Eifer bekämpfte Idolatrie zu verhindern, wäre es den Lehrerinnen des *Pondok Pesantren* am liebsten, das Grabmal der Roro Mendut würde verschwinden oder zerstört (»hancur«).

Die Zielsetzung (»misi-visi«) des *Pondok Pesantren* und seiner Lehrerinnen ist nicht auf die religiöse Erziehung der ihnen anvertrauten Schülerinnen beschränkt, sondern zielt auf die *gesamte* Gemeinde.[65] Gegen diese Einflussnahme gab es von Anfang an Widerstand seitens der lokalen Bevölkerung, die sich bevormundet fühlt.[66] Auf diesen Widerstand reagieren wiederum die Repräsentanten des *Pondok Pesantren*, indem sie einerseits den Dialog mit einflussreichen Persönlichkeiten (*tokoh masjarakat*) vor Ort suchen und sich andererseits darum bemühen, mit den Mitteln der Missionierung (*dakwa*) und öffentlicher Koranrezitationen (*pengajian*) Einfluss auf die Gemeinde zu nehmen.[67]

Um ihre Position durchzusetzen (»Kami mau semua mushrik hancur«) ist die Leitung des *Pondok Pesantren* offenkundig bereit, auch zu anderen Maßnahmen zu greifen: Sie setzt, wie vor Ort zu hören ist, Probleme mit der Abwasserentsorgung, die das Internatsgebäude mit mehr als dreihundert Bewohnern aufwirft, gezielt dazu ein, um die Gemeinde unter Druck zu setzen; die internatseigene Wäscherei steht, wie es heißt, nur Familien offen, die mit der Leitung des Internats kooperieren; und die wilden Müllkippen am Grabmal der Roro Mendut werden von Teilen der Bevölkerung ebenfalls mit dem *Pondok Pesantren* in Verbindung gebracht.

Über die angedeuteten Konfliktfelder herrschen naturgemäß unterschiedliche Auffassungen, und in der Gemeinde Gandu ist das nicht anders. Während der Rückgang der Pilgerzahlen und der weitgehende Bedeutungsverlust der Gemeinde Gandu als Pilgerort von Teilen der lokalen Bevölkerung beklagt und mit der Politik des *Pondok Pesantren*

64 »Ziarah boleh, tetapi bukan untuk memintah sesuatu, tapi untuk mengingat [kematian].« Übersetzung: »Pilgern ist erlaubt, aber nicht um etwas zu erbitten, sondern um sich [an den Tod] zu erinnern« (Interview mit Ustadzah Khazinatul Husna am 16. Novemer 2014 im *Pondok Pesantren* in Gandu).

65 »Yang pertama dilakukan ya menghancurkan kemushrikan yang ada di desa Gandu.« Übersetzung: »Als erstes ging es darum, die Idolatrie in der Gemeinde Gandu zu vernichten« (Interview mit Ustadzah Nikmat Nur Fikriya am 30. November 2018 im *Pondok Pesantren* in Gandu).

66 »Terus kan kemudian mau membenteng dari kemushrikan, tapi awalnya ada perlawanan dari warga lokal.« Übersetzung: »Wir wollten sie vor der Idolatrie schützen, doch angangs gab es Widerstand seitens der lokalen Bevölkerung« (Interview mit Ustadzah Nikmat Nur Fikriya am 30. November 2018 im *Pondok Pesantren* in Gandu).

67 Die angesprochenen Koranrezitationen werden vom Leiter des *Pondok Pesantren* »setiap malam kamis« (nach westlicher Zeitrechnung jeden Mittwochabend) abgehalten (*pengajian rebon*). Ein anschauliches Beispiel für Inhalt und Form dieser öffentlichen Veranstaltungen findet sich bei Kim (1996: 84–93).

in Verbindung gebracht werden, bestreitet die Internatsleitung entsprechende Zusammenhänge. Nach Aussage von Kyai Agus, dem amtierenden Leiter des Internats, sind schon keine Pilger mehr nach Gandu gekommen, als sich das *Pondok Pesantren* dort angesiedelt hat. Entscheidend für das Ausbleiben der Pilger war ihm zufolge, dass der *Juru Kunci* von Kyai Hisyam zum Islam bekehrt wurde und im Anschluss an eine Pilgerfahrt nach Mekka sein Amt niedergelegt hat – seine Demissionierung demnach nicht aufgrund von Einschüchterungen, sondern aus innerer Einsicht erfolgt ist.[68] Der *Juru Kunci* habe sich schließlich ganz von Roro Mendut abgewendet und die Sakralität des Ortes verneint.[69]

Kyai Agus räumt ein, dass Kyai Hisyam im Zuge seiner Missionstätigkeit gezielt vorgegangen sei. Hätte sich erst einmal der *Juru Kunci* von Roro Mendut distanziert, würden es – wie er in aller Offenheit ausführt – auch alle anderen tun. Er bestreitet jedoch, dass es die Internatsleitung sei, die eine Renovierung des Grabmals verhindern würde. Seinen Ausführungen zufolge ist die Gemeinschaft in ihrer Mehrheit (»masyarakat rata-rata«) dagegen, seit Kyai Hisyam ihr den Islam nähergebracht hat.

Die Situation ist verfahren, was auch darauf zurückzuführen ist, dass Entscheidungsträger wie der *Kraton* und das Amt für Denkmalschutz die Meinung vertreten, das Grabmal in Gandu sei nur eines von vielen Gräbern der Roro Mendut und dazu auch noch ein weniger bedeutsames (vgl. Syahputra et al. 2015: 3:19).[70] Auch in der Gemeinde Gandu findet sich kaum jemand, der nicht der Meinung wäre, das eigentliche Grabmal der Roro Mendut sei Candi Mendut – ältester Teil der von der Sailendra-Dynastie errichteten buddhistischen Großanlage vor den Toren Yogyakartas, gemeinhin als Candi Borobudur bekannt.

Die aus dem 9. Jahrhundert stammende Anlage hat jedoch nicht das Geringste mit Roro Mendut zu tun, die der Legende nach erst im 17. Jahrhundert gelebt hat. Selbst in der wissenschaftlichen Literatur ist die Meinung vertreten worden, dass es sich beim Grabmal der Roro Mendut in Gandu nicht um ein Grab (*makam*), sondern lediglich um eine Gedenkstätte (*petilasan*) handele (siehe z.B. Chamberton-Loir 2002: 136). Diese irrigen Annahmen haben dazu beigetragen, dass dem Grabmal der Roro Mendut bis zum heutigen Tag der Status eines Kulturdenkmals (*cagar budaya*) verwehrt wird. Dabei gibt es nur ein einziges Grabmal dieser nationalen Ikone – und das steht in Gandu.

68 Der *Juru Kunci* hat die angesprochene Pilgerfahrt 2001 unternommen (Interview mit Ibu Bahrun, der Frau des *Juru Kunci*, am 22. November 2018 in ihrem Haus in Gandu).

69 »Mengatakan tempat itu sudah tidak karomah« (Interview mit Kyai Agus vom 29. Oktober 2019). Der Begriff »karomah« ist dem Arabischen entlehnt und verweist auf ein Geschenk Gottes, das die Auffassungsgabe eines gewöhnlichen Menschen übersteigt.

70 Hamengku Buwono IX (»Pak Sultan«) hat nach Auskunft der lokalen Bevölkerung das Grabmal der Roro Mendut in Gandu mehrfach besucht, was der aktuell amtierende Sultan offenkundig nicht für notwendig hält (Interview mit *Ibu-Ibu Warung* am 30. Oktober 2019). Das Grabmal gilt auch nicht als »a royal tomb« oder »makam Kraton«, und deshalb werden an den rituell bedeutsamen Tagen auch keine Blumenopfer seitens des *Kraton* dorthin entsandt (vgl. Syahputra et al. 2015: 3:19).

Purifizierung der rituellen Praktiken: Vom Grabmal zur Moschee

Die letzte größere Pilgergruppe wurde Mitte der 1990er Jahre in Gandu gesichtet.[71] Seitdem sind die Zahlen rückläufig, und gegenwärtig sind es nur noch einzelne Pilger, die das Grabmal der Roro Mendut an *Jumat Kliwon* und *Selasa Kliwon* besuchen. Sie kommen ohne Partner, und sie gehen direkt zum Grabmal, da sie vor Ort keinen *Juru Kunci* als Ansprechpartner mehr vorfinden. Dessen Aufgabe haben inoffiziell Mbah Kadhi und Mbah Yani übernommen, zwei ältere Damen, die in der Gemeinde als »kejawen sekali« gelten und eine spirituelle Beziehung zu Roro Mendut aufrechterhalten haben. Sie schauen nach dem Grabgebäude (*cungkup*), fegen es gelegentlich aus und entfernen unansehnlich gewordene Opfergaben. Sie informieren Besucher über die Örtlichkeiten und begleiten sie zum Grabmal, wenn sie darum gebeten werden, den Kontakt zu Roro Mendut herzustellen (Interview mit Mbah Kadhi am 22. November 2018 und Mbah Yani am 31. Oktober 2019).

Die rituellen Aktivitäten dieser inoffiziellen *Juru Kunci* sind den leitenden Personen von *Pesantren* und Moschee ein fortgesetztes Ärgernis, ebenso wie Medienberichte, denen zufolge am Grabmal der Roro Mendut weiterhin *Ritual seks* praktiziert würde.[72] Um diesen rituellen Aktivitäten einen Riegel vorzuschieben, würden sie das Grabmal gerne ganz abreißen und den dadurch gewonnenen Platz für eine Erweiterung des Internats nutzen. Nach Auskunft von Kyai Agus (Interview am 29. Oktober 2019) haben diese Abrisspläne die Unterstützung seitens aller einflussreichen Persönlichkeiten der Gemeinde (*tokoh masjarakat*). Eine Umsetzung dieser Pläne sei bislang lediglich daran gescheitert, dass noch nicht geklärt werden konnte, wer Eigentümer des Grundstückes ist, auf dem sich das Grabmal befindet. Anderen Stimmen zufolge scheitern die Pläne daran, dass das Grundstück oder zumindest Teile des Grundstücks nicht der Gemeinde, sondern dem *Kraton* gehören. Darüber hinaus schützen das Grabmal auch Gerüchte, denen zufolge bislang alle Personen, die es beschädigt haben oder abreißen wollten, schwer verunglückt sind (Interview mit Mbah Yani am 31. Oktober 2019).

Wie lange dieser Schutz anhalten wird, vermag niemand zu sagen, zumal die Macht von *Persaudaraan Djamaah Haji Indonesia (PDHI*; Indonesische Bruderschaft der Hadsch-Pilger) und *Pondok Pesantren* beträchtlich ist: *PDHI* unterhält Kindergärten, Schulen und Krankenhäuser und begleitet damit den Einzelnen gewissermaßen von der Wiege bis an die Bahre. Mit einer solchen Organisation mag sich niemand anlegen. Darüber hinaus beruft *PDHI* die Leitung sowohl des Internats (*Kyai Pondok Pesantren*) als auch der Moschee (*Takmir Pengurus Masjid*). Die Macht, die ihr daraus erwächst, besteht in erster Li-

---

71 Vgl. *Tagar.id* vom 20. Januar 2020: https://www.tagar.id/rara-mendut-cinta-dan-ritual-seks-di-makam-sleman (Zugriff am 10. Mai 2021).

72 Vgl. z.B. *Kaskus* vom 10. Juli 2013: https://www.kaskus.co.id/thread/51dcfb00532acfd532000008/makam-roro-mendut-antara-ritual-dan-seks/1/?order=asc (Zugriff am 10. Mai 2021); *Merdeka* vom 8. Dezember 2014: https://www.merdeka.com/peristiwa/makam-roro-mendut-terkenal-sebagai-tempat-mencari-pesugihan.html (Zugriff am 10. Mai 2021); *Viva* vom 11. September 2015: https://www.viva.co.id/berita/nasional/672694-menguak-ritual-seks-pencari-berkah-di-makam-roro-mendut (Zugriff am 10. Mai 2021); *Diadona* vom 25. Februar 2020: https://www.diadona.id/d-stories/makam-roro-mendut-sering-menjadi-tempat-pesugihan-dan-ritual-seks-200224k.html (Zugriff am 10. Mai 2021).

nie im gesprochenen Wort: Niemand will sich im Rahmen von Freitagsgebet (*jumatan*) oder Mittwochsrezitation (*pengajian rebon*) öffentlich an den Pranger gestellt sehen. Darüber hinaus ist das von *PDHI* kontrollierte *Pondok Pesantren* ein wichtiger wirtschaftlicher Faktor.

Die rund 350 Personen, die mit dem *Pondok Pesantren* verbunden sind, kaufen vor Ort ein, und die lokale Bevölkerung hat sich darauf eingestellt, d.h. sie unterhält ein Waren- und Dienstleistungsangebot, das ganz auf die Bedürfnisse der Lehrerinnen und Schülerinnen abgestimmt ist. Es gibt mehrere Friseur- und Schönheitssalons, Geschäfte für Schuhe und Damenbekleidung sowie kleine Läden für Schulbedarf, Snacks und Softdrinks, die von der Nachfrage aus dem *Pondok Pesantren* abhängig sind. Darüber hinaus unterhält das Internat selbst ein großes Lebensmittelgeschäft und eine Wäscherei. Über das wirtschaftliche Potential, das damit angedeutet ist, vermag sich die Gemeinde Gandu nicht beliebig hinwegzusetzen.[73]

Das *Pondok Pesantren* wähnt sich sogar so mächtig, dem *Kraton* Bedingungen für eine Renovierung des Grabmals stellen zu können. Demnach sei es nur bereit, einer Renovierung zuzustimmen, wenn alle rituellen Aktivitäten am Grabmal einsehbar wären und die Örtlichkeit nicht weiter zum Missbrauch (»penyalahgunaan«) einladen würde. Dafür müsste jedoch das ca. zwei Hektar große Wäldchen gerodet werden, in dem das Grabmal verborgen liegt (Interview mit *Ibu-Ibu Warung* am 10. Mai 2018 in Gandu). Auf diese Bedingungen hat sich der *Kraton* bislang nicht eingelassen – mit den oben beschriebenen Folgen: eine Pattsituation, die den Verfall des Grabmals begünstigt und den Niedergang von Gandu als Pilgerort schleichend besiegelt.[74]

Die Eingriffe des *Pondok Pesantren* in die rituellen Aktivitäten der Gemeinde Gandu sind nicht darauf beschränkt, die Verehrung der Roro Mendut zu verurteilen und heterodoxe Praktiken an ihrem Grabmal zu unterdrücken. Es wird vielmehr alles abgelehnt, was sich nicht von den heiligen Schriften (Koran und Hadith) als von Allah explizit gewünschte und damit legitimierte Glaubenspraxis herleiten lässt. Dazu gehören an erster Stelle die Feiern zum Totengedenken (*tahlilan*), die nach dem Ableben einer Person an genau festgeschriebenen Tagen stattfinden;[75] die damit verbundenen rituellen Festessen (*slametan*), von Clifford Geertz (1960: 11) noch als »the center of the whole Javanese religious system« bezeichnet, werden ebenfalls abgelehnt, was seitens der lokalen Bevölkerung zu bissigen Bemerkungen wie der folgenden Anlass gibt: »Ein verstorbener Mensch wird heute wie eine tote Katze behandelt, da man ihn ohne die früher bekannten Rituale beerdigt.«[76]

---

73 Auf die wichtige Rolle, die *Pondok Pesantren* im sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Leben ländlicher Gemeinden spielen, verweist auch Moosmüller (1989: 7).

74 An dieser Pattsituation hat sich bis zu unseren letzten Besuchen im November 2022 nichts geändert.

75 Zu den Tagen, an denen Feiern zum Totengedenken (*tahlilan*) abgehalten werden, gehören der dritte Tag (*telung dinanan*), der siebte Tag (*pitung dinanan*), der vierzigste Tag (*pitung puluhan*) und einhundertste Tag (*satuan*) sowie der erste Jahrestag (*mendhak pisan*), der zweite Jahrestag (*mendhak pindho*) und der tausendste Tag (*mendhak telu* oder *nyewu dina*) nach dem Ableben einer Person.

76 »Sekarang itu orang mati seperti mati kucing. Ya, meninggal lalu dikubur, selesai. Tidak ada lagi ritual-ritual seperti dulu« (Interview mit Mbah Kadhi in Gandu am 30. November 2018).

Die Opfergaben aus Blüten und Knospen, die traditionell an einem Grab dargebracht werden (*nyekar*), stoßen ebenso auf Ablehnung wie *Wayang-* und *Gamelan-* Aufführungen sowie die farbenprächtigen Umzüge (*Kirab Budaya*), bei denen Semar und seine Begleiter ihren großen Auftritt haben – von den zahlreichen Ernte-, Fruchtbarkeits- und Dorfreinigungsritualen ganz abgesehen. Auf diese Weise soll die Liturgie von allen kulturellen Einflüssen gereinigt und der Islam so praktiziert werden, wie er in den heiligen Schriften übermittelt wurde. Die Purifizierung der Religion (*agama*) von den lokalen Traditionen (*adat*) läuft nach Ansicht ihrer Kritiker letztlich auf folgendes hinaus: »Heute ist alles auf die fünf täglichen Gebete beschränkt, alles andere ist nicht erlaubt« (Interview mit Mbah Kadhi in Gandu am 22. November 2018).[77]

Die Purifizierung der rituellen Praktiken in Verbindung mit dem Bemühen, den Islam zu reformieren und in einer modernen Weise zu praktizieren, spaltet die Gemeinde Gandu, wobei die Grenze zwischen *Wong Cilik* (»kejawen sekali«) auf der einen Seite und *Tokoh Masyarakat* (»orang kaya, tinggih, haji«) auf der anderen verläuft. Vor diesem Hintergrund kursieren Gerüchte, denen zufolge Teile der Gemeinde an der Verehrung von Roro Mendut festhalten und sich an den rituell bedeutsamen Tagen (*Jumat Kliwon* und *Selasa Kliwon*) heimlich treffen, um ihr Grabmal siebenmal gegen den Uhrzeigersinn zu umrunden.[78]

Die Spaltung der Bevölkerung in Befürworter und Gegner einer strikten Auslegung des Islam hat sich in die sakrale Topographie der Gemeinde Gandu eingeschrieben: Auf der einen Seite das vom Einsturz bedrohte Grabmal der Roro Mendut in einem Wäldchen am Rande des Dorfes, dem sich die lokale Bevölkerung nur noch nach Einbruch der Dunkelheit heimlich zu nähern wagt; und auf der anderen Seite das Grabmal des Kyai Hisyam auf dem muslimischen Friedhof im Zentrum der Gemeinde, dem das offizielle Gedenken gilt. Nach Meinung von Kyai Agus, dem amtierenden Leiter des *Pondok Pesantren* in Gandu, sei das Grabmal des Kyai Hisyam bereits heiliger als das der Roro Mendut, auch wenn es sich um ein neues und noch nicht so bekanntes Grabmal handele. Und wenn man unbedingt pilgern wolle, dann könne man, wie er süffisant hinzufügt, ja dieses Grabmal besuchen.[79]

Eine solche Pilgerfahrt wäre jedoch eine völlig andere Veranstaltung: An die Stelle einer Heiligen, die Opfergaben entgegennimmt und im Gegenzug Segen (*berkah*) gewährt und Kraft (*kesaktian*) spendet, träte ein Islamgelehrter (*Kyai*), dem mit der Rezitation von Suren aus dem Koran dafür zu danken wäre, den Islam verbreitet zu haben – ohne von ihm etwas erwarten oder erbitten zu dürfen. Das ist nur von Allah (*Tuhan Yang Maha Esa*)

---

77 »Sekarang semua disholatkan, semua serba tidak boleh« (Interview mit Mbah Kadhi am 22. November 2018).

78 Unsere Versuche, als Forschungsteam an diesen heimlichen Treffen teilzunehmen, waren leider nicht erfolgreich. Insofern ist an dieser Stelle zu betonen, dass es sich lediglich um Gerüchte handelt, denen zufolge sich bis heute kollektiver Widerstand gegen die Unterdrückung der Verehrung der Roro Mendut in Gandu regt.

79 »Jadi kalau mau ziarah, malah lebih sakral di sini [makam Kyai Hisyam dan muslim lainnya] daripada sana [makam Rara Mendut]. Secara pandangan keagamaan ya lebih sakral sendiri, walaupun ini makam baru dan tidak terkenal seperti Rara Mendut« (Interview mit Kyai Agus am 29. Oktober 2019 in seinem Haus in Gandu).

erlaubt. Das sakrale Zentrum der Gemeinde Gandu bilden von daher auch nicht die Gräber (*makam*) – weder das des Kyai Hisyam, und das der Roro Mendut schon gar nicht –, sondern die Moschee (*masjid*), die die Schülerinnen (*santri*) des angrenzenden *Pondok Pesantren* fünfmal am Tag für das obligatorische Gebet (*salat*) besuchen. An die Stelle von rituellen Handlungen, die spezifisch für die lokale Kultur auf Java waren, ist eine Liturgie getreten, die idealerweise von Marrakesch über Mekka und Medina bis Makassar die gleiche sein sollte. Und natürlich auch in Gandu.

4.4 Islamisierung, Religionisierung, Glokalisierung

Die Geschichte der Republik Indonesien ist als Kampf zweier Paradigmen konzeptionalisiert worden, und zwar als Kampf für eine an der *Sharia* orientierten islamischen Gesellschaft auf der einen Seite und für eine an der *Pancasila* orientierten, in religiöser Hinsicht weitgehend neutralen Gesellschaft auf der anderen Seite. Diese Konzeptionalisierung der jüngeren indonesischen Geschichte mündet in der These, dass die Kräfte, die für Islam und *Sharia* eingetreten sind, diesen Kampf bislang verloren haben (vgl. Baswedan 2004: 669; vgl. auch Effendy 2003: 2).

Diese Sicht auf die Geschichte der Republik Indonesien kann sich auf die Ergebnisse der Parlamentswahlen berufen. Obwohl sich knapp 90 Prozent aller Indonesier zum Islam bekennen, wählt weniger als die Hälfte von ihnen islamische Parteien. Das beste Wahlergebnis haben diese Parteien 1955 mit rund 44 Prozent der abgegebenen Stimmen erzielt (vgl. Fealy et al. 2006: 44–45). Seither sind sie weiter zurückgefallen: bei den Wahlen 2004 auf 38 Prozent, 2009 auf 25 Prozent (vgl. Bush 2008: 182 und Bruinessen 2013: 3) – und nicht zuletzt auch bei den Parlamentswahlen am 17. April 2019: Alle vier islamischen Parteien konnten bei diesen Wahlen zusammengenommen nur knapp 30 Prozent der Stimmen auf sich vereinen.[80] Damit sind die islamischen Parteien zu einem Zeitpunkt, als der Islam das private und öffentliche Leben in Indonesien in einem bislang ungekannten Maße beeinflusst, politisch schwächer als in den 1950er Jahren (vgl. Fealy et al. 2006: 46). Aus dieser Diskrepanz – Schwäche des politischen Islam auf der einen Seite, Islamisierung des gesellschaftlichen Lebens auf der anderen Seite – ist der Schluss gezogen worden, dass es im Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung

80 Die vier islamischen Parteien sind *Partai Kebangkitan Bangsa (PKB,* Partei der nationalen Erweckung; 9,69 %), *Partai Keadilan Sejahtera (PKS,* Partei für Gerechtigkeit und Wohlstand; 8,21 %), *Partai Amanat Nasional (PAN, Partei des nationalen Mandats*; 6,84 %) und *Partai Persatuan Pembangunan (PPP*, Vereinigte Entwicklungspartei, 4,52 %). Die vier genannten Parteien sind untereinander zerstritten: Nur *PKB* und *PPP* haben bei den letzten Präsidentschaftswahlen Joko Widodo (»Jokowi«) unterstützt, *PKS* und *PAN* standen auf der Seite von Ex-General Prabowo Subianto. Ähnlich zerstritten zeigen sich die vier Parteien auch hinsichtlich der Rolle, die die *Sharia* einnehmen soll: Nur *PPP* und *PKS* sind für die *Sharia* als Rechtsgrundlage der Republik Indonesien, *PKB* und *PAN* orientieren sich dagegen an der *Pancasila*. Vgl. https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS_Perspective_2019_49.pdf und https://www.kas.de/documents/252038/4520172/190613-Indonesia-Country+report-.pdf/513bbab3-1c85-1ef6-3bbd-1e4f591f1e03?version=1.1&t=1560412802105 (Zugriff am 26. September 2021).

keine Mehrheit für einen islamischen Staat gibt, jedoch für eine Gesellschaft, die sich stärker an islamischen Werten orientiert (vgl. Fealy et al. 2006: 39–50).

Die Islamisierung des gesellschaftlichen Lebens, die Indonesien aktuell kennzeichnet, wurde in den vorangegangenen Kapiteln an zwei Pilgerorten beispielhaft untersucht. Während Pilgerfahrt und Heiligenverehrung in Parang Kusumo aktuell eine Konjunktur erfahren, werden eben diese Praktiken am Grabmal der Roro Mendut massiv unterdrückt. Was besagt dieser Befund im Hinblick auf den Prozess der Islamisierung? Die Frage verdeutlicht, dass den bisherigen Ausführungen ein bislang unbefragtes Verständnis nicht nur dieses Prozesses, sondern auch des Islam zugrunde liegt. Was also ist unter Islam und Islamisierung zu verstehen?

Es ist eine weitverbreitete Praxis, den Islam – »that resonant name of so many things at once« (Geertz 2003: 144) – anhand der Dogmen zu bestimmen, die von ihm vertreten werden und ihn nach offizieller Lesart kennzeichnen. Hier wären insbesondere die sogenannten fünf Säulen des Islam hervorzuheben, namentlich *Shahada* (Bekenntnis), *Salat* (Gebet), *Zakat* (Almosen), *Saum* (Fasten) und *Hadsch* (Pilgerreise). Das Maß, in dem diese Dogmen das Denken und Handeln der Menschen bestimmen, wäre dann als Indiz für den Grad der Islamisierung zu deuten.

Das Defizit eines solchen Zugangs zu Islam und Islamisierung besteht aus ethnologischer Perspektive darin, vom Selbstverständnis der lokalen Akteure weitgehend abzusehen. Für viele Muslime auf Java war bis in die 1980er Jahre hinein der Besuch lokaler Heiligengräber wichtiger als eine Pilgerfahrt nach Mekka (vgl. Ricklefs 1979: 126). Während das geringe Interesse der Bevölkerung an der *Hadsch* als ein Indiz für den geringen Grad der Islamisierung gewertet wurde, indiziert aus Sicht der Akteure die Verehrung lokaler Heiliger das genaue Gegenteil, d.h. es weist sie als gläubige und rechtschaffende Muslime aus. Was konstitutiv für das Selbstverständnis guter javanischer Muslime ist, vermag ein Ansatz nicht zu erfassen, der sich essentialistisch an Dogmen und ihre rituelle Befolgung ausrichtet. Darüber hinaus basiert ein solcher Zugang zu Islam und Islamisierung auf einer dualistischen Entgegensetzung: Er unterstellt, dass die Durchsetzung islamischer Dogmen (*agama*) mit einem Rückgang lokaler Praktiken (*adat*) einhergeht. Eine solche Entgegensetzung wird vom ethnographischen Befund jedoch nicht gedeckt und von der vorliegenden Studie schon gar nicht. Vielmehr hat aktuell beides Konjunktur: *Hadsch* und lokale Pilgerfahrt, orthodoxe und heterodoxe Praktiken. Doch was bedeutet dieser Befund im Hinblick auf den Islam und die Islamisierung Indonesiens?

Vor dem Hintergrund dieser Frage sind Bemühungen zu sehen, ein anderes Verständnis von Islam und Islamisierung zu entwickeln. So ist der Islam zum Beispiel als »a mode of discourse« (Stange 1986: 107) und »a discursive tradition« (Asad 2009: 20) definiert worden, für andere Beobachter gehört er zu den »traditions of knowledge and practice« (Hefner 2018: 5 und 22). Gemeinsam ist diesen Definitionen, dass sie unter Islamisierung weder einen linearen noch einen homogenen Prozess verstehen: »[…] there is no single project of Islamization« (Hefner 2018: 22). Es wird vielmehr von verschiedenen Formen der Islamisierung ausgegangen, die sich auf unterschiedliche Weise mit den lokalen Traditionen auseinandersetzen (vgl. Asad 2009: 23 und Hefner 2018: 22). Gegenüber Hefner wäre jedoch einzuwenden, dass der Bezug auf die lokalen Traditionen nicht »socially and ethically contingent« erfolgt (vgl. Hefner 2018: 22), sondern in der Qualität

dieser Bezugnahme stets Interessen und Bedürfnisse der beteiligten Akteure zum Ausdruck gelangen.

Von daher wird auf den folgenden Seiten unter Islam ein religiöses System verstanden, das gleichermaßen auf diskursiven (in Wort und Tat geführten), interpretativen (sich Symbolen bedienenden) und performativen (vorsprachliche Erfahrungen vermittelnden) Elementen basiert, die sich nicht unabhängig zu den Interessen und Bedürfnissen der beteiligten Akteure verhalten. Aus dieser Perspektive eröffnet sich die Möglichkeit, den Prozess der Islamisierung nicht nur exemplarisch zu beschreiben, sondern zugleich auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Veränderungen zu analysieren, auf die er paradigmatisch verweist.

In diesem Zusammenhang stellt sich jedoch ein grundsätzliches Problem: Islam ist nicht nur dynamisch, sondern auch divers, und diese Diversität ist kategorial nur schwer zu erfassen. Islam steht mit anderen Worten nicht im Singular, sondern markiert ein ausgreifendes religiöses Spektrum, für dessen Beschreibung die unterschiedlichsten Begriffe mit den unterschiedlichsten Definitionen aufgeboten werden. Die Begriffe zur Beschreibung dieses religiösen Spektrums sind oft dualistisch konzipiert, und zu ihnen gehören – um nur die gängigsten aufzugreifen – Traditionalisten vs. Modernisten, Synkretisten vs. Puristen, Ritualisten vs. Skripturalisten. Gerne werden diese Begriffe, die nicht klar voneinander abgegrenzt sind, sondern sich partiell überschneiden, um das Präfix »Neo« erweitert, was dann zum Beispiel in Neo-Traditionalisten vs. Neo-Modernisten resultiert.

Gegen die angesprochenen Dualismen ist prinzipiell nichts einzuwenden, wie auch gegen den Dualismus von schwarz und weiß nichts einzuwenden ist, solange deutlich bleibt, dass alles, was nicht schwarz ist, nicht unbedingt weiß sein muss – also nicht unterschlagen wird, dass es noch unzählige Grautöne gibt, von anderen Farben ganz zu schweigen. Vor dem Hintergrund dieser Einschränkung folgt die vorliegende Studie einer Unterscheidung der verschiedenen Strömungen innerhalb des Islam anhand von vier Kategorien, und zwar – in Anlehnung an Clifford Geertz (1960) – in *Abangan* und *Santri* und – als Subkategorien der zuletzt genannten Strömung – in Traditionalisten und Modernisten/Reformer (vgl. auch Fealy et al. 2006: 39; vgl. ebenso Liddle 1996: 622, Waardenburg 1983: 688 und Geertz 2001: 8–9).

Während *Abangan* für nominelle Muslime[81] steht, die sich nur bedingt an den fünf Säulen des Islam orientieren und teils an vorislamischen Anschauungen und Praktiken festhalten, steht *Santri* für Muslime, die eine formelle religiöse Ausbildung erhalten haben und den Islam auf eine Weise praktizieren (oder zu praktizieren bemüht sind), wie ihn die geheiligten Schriften (Koran, Hadith) übermitteln.[82] Traditionalismus steht

---

81 Die Bezeichnung »nominell« ist in diesem Kontext eine etische Kategorie, die vom Selbstverständnis der *Abangan* als gute und rechtschaffende javanische Muslime absieht.

82 Geertz (1960) hatte bekanntlich zwischen drei sozio-religiösen Gruppen innerhalb des Islam unterschieden: zwischen *Abangan* und *Priyayi*, die für die bäuerlichen und aristokratischen Schichten der javanischen Gesellschaft einschließlich einer Weltsicht stehen, die gleichermaßen von indigenen wie von hindu-buddhistischen Elementen beeinflusst ist und sie als Animisten/Synkretisten bzw. Mystizisten ausweist, und den *Santri*, die sich aus der vorwiegend städtischen Schicht der Händler rekrutieren und die neue Religion repräsentieren: den Islam. Aus dieser Unterteilung sind die *Priyayi* herausgefallen, da sie seit den 1970er Jahren weitgehend in den beiden anderen sozio-re-

hier für die Anhänger der auf Imam Shafi'i zurückgehenden Rechtsschule, einer der vier Hauptschulen des sunnitischen Islam; Modernismus/Reformismus steht dagegen für *ijtihad*, also der Möglichkeit einer eigenständigen Auslegung der heiligen Schriften (vgl. Liddle 1996: 622).[83] Die vier Gruppen repräsentieren nicht verschiedene Stadien der Islamisierung, sondern sind Ausdruck der Vielfalt, die den Islam auf Java (*Islam warna-warni*) kennzeichnet.[84]

Es steht außer Frage, dass auch die vier genannten Kategorien nicht unproblematisch sind, doch das sind alle anderen Kategorien für die Beschreibung der Strömungen innerhalb des Islam ebenfalls. Sie alle vermeiden zu wollen käme einem selbstauferlegten Denk- und Sprechverbot gleich. Sie durch Neologismen zu ersetzen, die sich erfahrungsgemäß nur bedingt von ihren kategorialen Vorläufern semantisch zu befreien vermögen, ist ebenfalls keine Lösung. Von daher sind die nachfolgenden Überlegungen darauf gerichtet, die genannten Kategorien zu problematisieren, um ihre Grenzen und Möglichkeiten auszuloten, und zu analysieren, wie diese Kategorien diskursiv eingesetzt werden: Was gilt wem als Religion oder Aberglaube? Welche Kriterien für die Unterscheidung von *Agama* und *Adat* werden aufgeboten? Wie wird diese Unterscheidung diskursiv durchgesetzt?

Michel Foucault zufolge muss man »den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun« (Foucault 1996 [1972]: 34). Der Akt der diskursiven Bezugnahme ist ihm zufolge insofern gewalttätig, als er den Dingen von außen aufgezwungen wird. In diesem Akt ist gleichwohl eine unhintergehbare Voraussetzung dafür zu sehen, sich über einen Gegenstand (z.B. Islam und Islamisierung) überhaupt austauschen zu können. Von daher fordert bereits der Begriff des Diskurses dazu auf, sich sowohl ein Bewusstsein dafür zu bewahren, dass Kategorien die Wirklichkeit nicht abbilden, sondern aufschließen, als auch Kategorien zu finden, die dafür besser geeignet sind als andere. Was also zeichnet Islam und Islamisierung auf Java aus?

Die nachfolgenden Ausführungen zielen darauf, diese Frage zu beantworten. Besondere Aufmerksamkeit erfahren in diesem Zusammenhang 1.) die Gründe für die »islamische Wende« in Indonesien, die nach übereinstimmenden Aussagen in den 1980er Jahren vollzogen wurde. Darüber hinaus geht es darum, 2.) die Auswirkungen dieser Wende auf den Konnex von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung zu erfassen, die als offenkundig heterodoxe Praktiken zum gleichen Zeitpunkt eine unerwartete Konjunktur erfahren. Und schließlich soll untersucht werden, 3.) inwieweit Denkfiguren wie die »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« und »Glokalisierung« geeignet erscheinen, den Prozess der Islamisierung analytisch zu erfassen. Übergreifend geht es um die Frage, ob die religiöse Dynamik auf Java als Islamisierung *oder* Religionisierung zu konzeptionalisieren ist.

---

ligiösen Kategorien aufgegangen sind. Zugleich sind zahlreiche *Abangan* im Rahmen einer innerislamischen Konversion zu *Santri* geworden (vgl. Liddle 1996: 623). – Die auf Geertz zurückgehende Dreiteilung des islamischen Spektrums ist von verschiedenen Seiten kritisiert worden; vgl. dazu Gottowik 2020: 5–7.

83 Für eine Gegenüberstellung von *taklid* (klassische Auslegung) und *ijtihad* (eigenständige Auslegung), vgl. Boland 1971: 213–215.

84 Wenn im Rahmen der vorliegenden Studie dennoch vereinzelt von orthodoxen bzw. konservativen Muslimen die Rede ist, dienen diese Termini als »useful shorthand terms«.

Islamisierung sakraler Orte

Islamisierung steht für eine spezifische Form der Religionisierung. Sie bildet das Heteronym zu Säkularisierung und zielt darauf, die Trennung von Politik und Religion, Glaube und Wissen punktuell oder ganz aufzuheben. Eine darüber hinausgehende Bestimmung dessen, was Islamisierung ist oder beinhaltet (z.B. Errichtung eines islamischen Staates, Einführung der *Sharia* etc.[85]) stünde im Widerspruch zu den vorangegangenen Ausführungen: Wenn der Islam divers ist, ist es auch die Islamisierung.

Die Diversität von Islam und Islamisierung ist Gegenstand der vorliegenden Studie. Sie wird am Beispiel von drei sakralen Orten in Zentraljava untersucht, die für Pilgerfahrt und Heiligenverehrung bekannt sind. Der Prozess der Islamisierung kann dort *in full swing* beobachtet werden, denn: »This Islamisation process of sacred places is still at work now« (Chambert-Loir 2002: 138).

Insofern die Islamisierung sakraler Orte noch in vollem Gange ist, vermag die vorliegende Studie nur Momentaufnahmen davon zu liefern, wie sich dieser Prozess aktuell gestaltet – in Parang Kusumo, wo er sich in einer Neuinterpretation der schriftlichen und mündlichen Überlieferungen manifestiert; am Grabmal der Roro Mendut in Gandu, wo er gleichermaßen mit religiöser Unterweisung und massiver Unterdrückung einhergeht; und am Gunung Kemukus, wo er – wie noch zu zeigen sein wird – nicht von gesellschaftlicher Modernisierung und wirtschaftlicher Entwicklung zu trennen ist. Die drei Pilgerorte sind Beleg dafür, dass der Prozess der Islamisierung auf Java auch nach sechs Jahrhunderten nicht abgeschlossen ist (vgl. Ricklefs 1979: 100; vgl. auch Ricklefs 1998). Wie ein solcher Abschluss in naher oder ferner Zukunft aussehen könnte, ist völlig offen – lediglich über seine Anfänge und seinen bisherigen Verlauf lassen sich begründete Aussagen treffen.

Im Folgenden werden einige Eckpunkte der Islamisierung Javas aufgerufen, um historische Veränderungen der religiösen Landschaft in diesem Teil Indonesiens hervorzuheben. Dabei geht es insbesondere um die Frage, warum Pilgerfahrt und Heiligenverehrung seit den 1980er Jahren eine Konjunktur erfahren – oder allgemeiner formuliert: warum der Islam auf Java als besonders vielfältig und vergleichsweise tolerant gilt und mit dem Label »Islam with a smile« versehen wurde. Und wie sich die Wahrnehmung des Islam seither verändert hat.

Eine kurze Geschichte der Islamisierung[86]

Die Anfänge der Islamisierung Indonesiens werden historisch zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert verortet, je nachdem ob erste Grabinschriften (vgl. Fealy et al. 2006: 41), historische Belege (vgl. Ricklefs 1998: 470) oder Konversionen im großen Stil (vgl. Bruines-

85 Für weitere Indizien der Islamisierung wie z.B. die Zunahme der Mekka-Pilger (*Hadschi bzw. Hadscha*), die Popularität des Freitagsgebets (*Jumatan*), die Akzeptanz der weiblichen Kopfbedeckung (*Hijab* bzw. *Jilbab*), vgl. Awanohara 1985: 26, Liddle 1996: 623 und Hefner 2018: 2.

86 Die Geschichte der Islamisierung Indonesiens ist von berufener Stelle vielfach erzählt worden (vgl. z.B. Ricklefs 1979 und 1998). Von daher kann sich die Auseinandersetzung mit diesem Prozess im Folgenden darauf beschränken, Anhaltspunkte für die Vielfalt des Islam auf Java zu geben, zu der auch heterodoxe Ritualpraktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* gehören.

sen 2000: o.S.) als Kriterien zugrunde gelegt werden. Die neue Religion tritt jedenfalls nicht an die Stelle des bisherigen Glaubens, sondern wird – darin sind sich *alle* Autoren einig – als zusätzliche Quelle religiöser Inspiration und spiritueller Macht angenommen (vgl. auch Ricklefs 1979: 127).

Auf Java vermochte sich der Islam zuerst in den Küstenregionen des Nordens zu etablieren. Hier hatten sich ehemalige Vasallen wie Demak, Kudus und andere sogenannte *Pasisir*- bzw. Küstenstaaten von Majapahit als dem letzten hindu-buddhistischen Großreich losgesagt. Sie bildeten Handelszentren und eine Brücke zur islamischen Welt, die über Malakka und Gujarat in Indien bis nach Kairo und Mekka reichte (vgl. Kubitschek/Wessel 1981: 39–40). Über diesen See- und Handelsweg breitete sich der Islam auf Java zunächst im Milieu der Händler und Hafenstädte aus. Die Konversion zum neuen Glauben erfolgte im Wesentlichen friedlich, jedenfalls nicht im Zuge militärischer Eroberung und gewaltsamer Unterwerfung (vgl. Geertz 1988 [1968]: 29).

Die Annahme des neuen Glaubens wurde dadurch erleichtert, dass sich der Islam als großer Egalisierer und Simplifizierer präsentieren konnte (vgl. Geertz 1960: 121). Er kennt bekanntlich keine Kasten und keine damit verbundenen Handelsbeschränkungen (insofern der Handel nur bestimmten Kasten erlaubt, anderen wiederum verboten ist), und mit den fünf Säulen basiert er auf einem überschaubaren Regelwerk, dessen Befolgung es jedem Gläubigen ermöglicht, zum Seelenheil zu gelangen (ohne umständliche Prozeduren der Konversion und ohne schwer zu vermittelnde Konzepte z.B. vom Heiligen Geist).[87] Die Verbreitung des Islam wurde zusätzlich dadurch erleichtert, dass er aus oder über Indien in den indo-malaiischen Archipel gelangte und in seiner sufistisch-mystizistischen Ausprägung anschlussfähig an die auf Java vorherrschenden Anschauungen und Praktiken war (vgl. Anderson 1972: 58 und Magnis-Suseno 1981: 29–30).

Eine neue Qualität erfährt die Islamisierung Indonesiens nach Auffassung nahezu aller Autoren mit der Öffnung des Suez-Kanals im Jahr 1869. Sie beendet die relative Isolation des Inselreichs und verbindet es direkt mit den islamischen Zentren des Nahen Ostens (vgl. Geertz 1960: 125). Die Entwicklung der Dampfschifffahrt erlaubt zugleich einer wachsenden Zahl von Pilgern, die heiligen Stätten in Mekka und Medina zu besuchen (vgl. Fealy et al. 2006: 43). Die *Hadsch* vermittelt ihnen einzigartige Alteritätserfahrungen, die sie bei ihrer Rückkehr nach Indonesien in die eigene Kultur reinvestieren und damit im Sinne des Islam verändern.[88] Einige Pilger bleiben Monate oder gar Jahre im Nahen Osten, um die neue Religion gewissermaßen an ihrer Quelle zu studieren, und kehren als hochangesehene *Ulama* und designierte *Kyai* nach Indonesien zurück, wo sie die Botschaft des Propheten weiterverbreiten.

Die Vielfalt des Islam in Indonesien erklärt sich nicht nur daher, dass die Botschaft des Propheten unterschiedlich formuliert wurde, je nachdem ob sie Java vom indischen Subkontinent oder von der arabischen Halbinsel erreichte, die Botschaft wurde vor Ort

87 Die Überschaubarkeit des Regelwerks beschreibt Geertz folgendermaßen: »This [the five pillars] is the essential substance of Islam, perhaps as simple and easily marketable a religious package as has ever been prepared for export« (Geertz 1960: 123).

88 Die Alteritätserfahrungen, die eine Pilgerfahrt wie z.B. die *Hadsch* vermittelt, wären im Anschluss an Victor Turner mit Kategorien wie Antistruktur und *Communitas* zu beschreiben (vgl. Turner 1969 und 1974b).

auch unterschiedlich aufgenommen. In Teilen Indonesiens diente sie als Ideologie im antikolonialen Kampf – zum Beispiel in Nordsumatra (Aceh) gegen die Holländer (vgl. Missbach 2010), auf Lombok (Selaparang) gegen die Balinesen (vgl. Hägerdal 2001) und im 20. Jahrhundert in Westjava und Sulawesi auch gegen Nationalisten und Befürworter eines säkularen Staates (vgl. Schumann 1984: 319; vgl. auch Geertz 1988 [1968]: 102–103). Wo der Islam zur politisch-ideologischen Abgrenzung aufgeboten wird, nimmt er zumeist eine orthodox-fundamentalistische Ausrichtung an. Doch in den meisten Landesteilen, nicht zuletzt auch in Zentral- und Ostjava, verbindet er sich synkretistisch mit den lokalen Anschauungen und inkorporiert *Wayang*, *Gamelan* und *Batik* in die sich etablierende muslimisch geprägte Kultur (vgl. Kubitscheck/Wessel 1981: 38).

Neben Handel und Pilgerfahrt tragen vor allem Koranschulen (*pesantren*) zur raschen Verbreitung des neuen Glaubens bei (vgl. Geertz 1988 [1968]: 103; Geertz 2001: 5–7). Ein Netz dieser Schulen überzieht bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem den Westen Indonesiens, und bis heute bildet es einen wesentlichen Teil des institutionellen Unterbaus, auf dem der Islam in diesem Land aufruht (vgl. Geertz 2001: 6). Die Absolventen dieser Schulen (*santri*) durchlaufen eine formelle religiöse Ausbildung und tragen – zunächst als religiöse Minderheit und »the Arabic register within Indonesian history« (Geertz 2001: 11) – zur Vielfalt der Strömungen innerhalb des Islam bei.

Das Ende des Zweiten Weltkrieges und der japanischen Besatzung bringt die Unabhängigkeit des Landes, die 1945 ausgerufen, jedoch erst 1949 international anerkannt wird (vgl. Dahm 2003: 205). Indonesien gibt sich eine eigene Verfassung, der mit der *Pancasila* eine Präambel vorangestellt wird. Diese Präambel, auch als »staatliche Doktrin«, »nationale Ideologie« und »zivile Religion« bezeichnet (vgl. Steenbrink 1990 und Schindehütte 2006), verpflichtet alle Bürger der Republik Indonesien auf fünf Prinzipien: 1.) Glaube an einen höchsten Gott (»Ketuhanan Yang Maha Esa«); 2.) Humanität; 3.) nationale Einheit; 4.) repräsentative Demokratie; und 5.) soziale Gerechtigkeit (vgl. auch Liddle 1996: 618).

Der Ausformulierung und Reihung dieser Verfassungsgrundsätze waren zähe Verhandlungen zwischen Nationalisten und Islamisten vorausgegangen. Letztere drängten darauf, dem Islam innerhalb der Verfassung mehr Gewicht zu verleihen, da sich die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung zu dieser Religion bekennt (vgl. Manullang 1988). Im Sinne eines Kompromisses wurde in der Präambel der Glaube an den einen Gott als erstes und oberstes Prinzip verankert, das alle Indonesier zwar auf Monotheismus verpflichtet, nicht jedoch auf eine bestimmte Religion.

Der Religionsfreiheit sind gleichwohl Grenzen gesetzt, insofern die *Pancasila* alle Bürger Indonesiens darauf verpflichtet, sich für eine der Religionsgemeinschaften zu entscheiden, die dem 1946 gegründeten Ministerium für Religion (*Kementerian Agama*) – »a *santri* affair from top to bottom« (Geertz 1960: 200) – unterstehen und vom Präsidenten offiziell anerkannt wurden. Bei diesen Religionsgemeinschaften handelt es sich um Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus.[89] Dass Bürger eine atheistische Haltung einnehmen ist ebenso wenig

89 Der Konfuzianismus hatte zunächst offizielle Anerkennung gefunden, die ihm 1978 von Präsident Suharto jedoch abgesprochen wurde. Erst im Jahr 2000 wird dem Konfuzianismus von Präsident Abdurrahman Wahid (»Gus Dur«) der Status als *Agama* wieder zuerkannt (vgl. Franke 2012: 96–97).

vorgesehen wie ein Bekenntnis zu einer der zahlreichen autochthonen Religionen, die sich im indo-malaiischen Archipel herausgebildet haben und bis in die Gegenwart hinein fortbestehen (vgl. Boland 1971: 189).

Diesen autochthonen Religionen wird ebenso wie mystizistischen Vereinigungen (*kebatinan*) der Status »agama« (Religion) verwehrt und lediglich der Status »aliran kepercayaan« (Glaubensströmung) zugestanden, da sie den vom Ministerium für Religion vorgegebenen Minimalanforderungen nicht genügen.[90] Diesen Anforderungen zufolge muss eine Religion nicht nur monotheistisch sein, sondern auch auf einen Propheten, ein heiliges Buch und ein verbindliches Rechtssystem verweisen können (vgl. Mulder 1978: 4–6 und Picard 2011: 12–13).[91] Der Islam, an dem sich diese Kriterien der Anerkennung orientieren, entspricht ihnen in jeder Hinsicht, so dass auch der Gründung islamischer Parteien nichts im Wege steht. Diese Parteien bleiben jedoch bei den ersten allgemeinen Parlamentswahlen 1955 – wie an anderer Stelle bereits hervorgehoben – hinter den Erwartungen zurück und vermögen nur 44 Prozent der Stimmen, in Zentraljava sogar nur 30,3 Prozent der Stimmen auf sich zu vereinen. Dieses Wahlergebnis wird von Beobachtern wie z.B. Niels Mulder folgendermaßen kommentiert: »The myth, that Indonesia, and especially Java, was a Muslim country was undone« (Mulder 1978: 5).

Der Druck auf die Bürger, sich zu einer der genannten Religionsgemeinschaften zu bekennen, erhöht sich 1965 im Anschluss an einen (vermeintlichen) Putsch gegen Sukarno als dem ersten Präsidenten der Republik Indonesien. Dieser Putsch, bei dem mehrere hochrangige Militärs ums Leben kommen, wird den Kommunisten zu Last gelegt, und es bricht eine unvorstellbare Welle der Gewalt über alle herein, die im Verdacht stehen, mit der *Partai Komunis Indonesia* (*PKI*, Kommunistische Partei Indonesiens) zu sympathisieren (vgl. z.B. Cribb and Coppel 2009: 445–448; vgl. auch Gottowik 2014b: 228–231). Eine Möglichkeit, sich vor diesem Verdacht zu schützen, besteht darin, einer der genannten Religionsgemeinschaften beizutreten und sich auf diese Weise vom als atheistisch geltenden Kommunismus zu distanzieren.[92] Der Putsch bringt Suharto 1966 an die Macht und leitet zur Neuen Ordnung (*Orde Baru*) über, die auf der semi-säkularen Staatsdoktrin der *Pancasila* aufbaut und – mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung – eine neue Religions- bzw. Islampolitik einläutet.

---

90 Diese Minimalanforderungen wurden seitens des genannten Ministeriums 1952 erstmals formulierten und – nach Protesten der hindu-balinesischen Bevölkerung – zunächst zurückgezogenen, doch 1961 in nur leicht modifizierter Form erneut aufgestellt. Seither bilden sie die Voraussetzung dafür, dass eine Glaubensgemeinschaft offiziell als Religion anerkannt wird (vgl. Mulder 1978: 4–6; vgl. auch Hefner 2011:73 und 84).

91 Das angesprochene Ministerium für Religion vertritt stellvertretend für die Republik Indonesien nicht nur ein modernes Konzept von Religion, sondern setzt es auch im Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung durch – wie im nächsten Kapitel deutlich werden sollte.

92 Die Konfessionszugehörigkeit wird im Personalausweis (*Kartu Tanda Penduduk/KTP*) vermerkt. Die Bedeutung dieses Vermerks unterliegt historischen Veränderungen, doch bis in die jüngste Vergangenheit hinein war es notwendig, die Zugehörigkeit zu einer der genannten Konfessionen nachzuweisen, wenn man zum Beispiel heiraten, sich an einer Universität einschreiben oder für den öffentlichen Dienst bewerben wollte.

Suharto und die Neue Ordnung

Die von Suharto ausgerufene Neue Ordnung (1966–1998) kann in zwei Phasen unterteilt werden: in eine Phase, die die ersten beiden Jahrzehnte seiner Regierungszeit umfasst und bis Mitte der achtziger Jahre reicht, und in eine zweite Phase, die Mitte der achtziger Jahre beginnt und mit dem erzwungenen Rücktritt des autokratisch regierenden Präsidenten am 21. Mai 1998 endet. Diese Zweiteilung orientiert sich an einer veränderten Haltung Suhartos gegenüber dem Islam oder genauer formuliert: gegenüber dem organisierten Islam, die ab Mitte der 1980er Jahre das politische Handeln des Autokraten kennzeichnet und als »the Islamic turn in Indonesia« bezeichnet wird (vgl. Liddle 1996: 614).

Bereits unmittelbar nach der Unabhängigkeit begann sich eine Dynamik abzuzeichnen, die nach und nach alle Religionen (*agama*) und religiösen Strömungen (*aliran kepercayaan*) des Landes erfasst. Diese Dynamik wird deutlich bei einer synoptischen Betrachtung der Quellen: So betont etwa Niels Mulder »the phenomenal rise of Javanese mysticism in the years since Independence« (Mulder 1978: 10), den auch Antoon Geels hervorhebt: »Since independence on 17. August 1945 these [*kebatinan*] movements have increased dramatically« (Geels 1997: 81; vgl. auch Geertz 1990: 90 und Picard 2011: 14). Die hier anklingende religiöse Dynamik ist jedoch nicht auf den javanischen Mystizismus beschränkt, Hinduismus und Buddhismus erhalten ebenfalls Zulauf: »Both these religions had experienced the beginnings of a revival during the fifties and early sixties« (Mulder 1978: 7). Darüber hinaus wenden sich viele Javaner nach dem 1965er Putsch den christlichen Konfessionen zu: »[…] in Java, their membership increased very rapidly in the two or three years following the coup« (Mulder 1978: 6). Und in Bezug auf die Dynamik, die den Islam ab den 1960er Jahren erfasst, ist wahlweise von »resurgence« »upsurge« und »revival« die Rede (vgl. Awanohara 1985: 26–31 und Howell/Bruinessen 2007: 8).

Die Gründe für den Zulauf, den *alle* Religionen und religiöse Strömungen in Indonesien nach der Unabhängigkeit erfahren, mögen verschieden gewesen sein: In Bezug auf *Kebatinan* wird die Suche nach einem neuen Fundament für die neu gegründete Republik angeführt (vgl. Geels 1997: 84; vgl. auch Mulder 1978: 12); in Bezug auf Hinduismus und Buddhismus spielt eine Besinnung auf die vermeintlichen Wurzeln des Landes eine Rolle (vgl. Reuter 2001: 328 und Ramstedt 2018: 268); in Bezug auf Protestantismus und Katholizismus ist der Druck hinsichtlich eines Bekenntnisses zu den anerkannten Religionen der entscheidende Punkt (vgl. Mulder 1978: 6); und in Bezug auf den Islam werden Gründe globaler Natur angeführt wie z.B. der Nahostkrieg, die iranische Revolution und das gewachsene Prestige der arabischen Ölstaaten (vgl. Awanohara 1985: 29 und Howell/Bruinessen 2007: 8). Was auch immer die Gründe für diese Dynamik gewesen sein mögen, in den ersten beiden Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit gelingt es den verschiedenen Religionen, eine größere Gefolgschaft hinter sich zu vereinen als jemals zuvor: »[…] religions in Indonesia seem to be flourishing more than ever before« (Boland 1971: 189).

Die religiöse Dynamik Indonesiens, die spätestens ab den 1960er Jahren *alle* Religionen erfasst und bis heute die religiöse Landschaft Indonesiens bestimmt, wird zumeist nicht als Religionisierung, sondern als Islamisierung wahrgenommen. Der Grund dafür

ist darin zu sehen, dass Religionisierung in Indonesien in erster Linie – wenn auch nicht ausschließlich – Islamisierung bedeutet, da der Islam mit knapp 90% der Bevölkerung die größte Gefolgschaft vorzuweisen hat. Da sich die Islamisierung darüber hinaus kontrovers bis gewalttätig gestaltet, erfährt sie auch die größte mediale Aufmerksamkeit. *De facto* erfasst die angesprochene Dynamik jedoch *alle* Religionsgemeinschaften (vgl. auch Hefner 2011: 73) – d.h. nicht nur die sechs staatlich anerkannten, sondern auch religiöse Stömungen (z.B. *Abangan*) mit heterodoxen Anschauungen und transgressiven Praktiken (z.B. *pesugihan dengan ritual seks*).

In den 1960er Jahren hatte Geertz die religiöse Entwicklung Indonesiens folgendermaßen beschrieben: »Der orthodoxe Islam, oder genauer: der Islam, der nach Orthodoxie strebte, war (und ist immer noch) die Glaubensrichtung einer Minderheit (Geertz 1988 [1968]: 102).[93] Ganz ähnlich äußert sich Ricklefs noch in den 1970er Jahren: »In Java, to be Javanese is for the majority to be *abangan* Javanese […]« (Ricklefs 1979: 127). Folgt man Magnis-Suseno, bilden die *Santri* zu dieser Zeit lediglich rund 30 Prozent der Bevölkerung (vgl. Magnis-Suseno 1981: 8). Dieser Proporz ändert sich jedoch grundlegend ab den 1970er Jahren, denn: »Many *abangan* […] are becoming *santri*« (Liddle 1996: 623).

Die Gründe für diese Veränderungen sind komplex: Während der ersten beiden Jahrzehnte der Neuen Ordnung basiert die Politik auf einem konservativen Nationalismus, der nicht nur den Kommunismus, sondern auch den organisierten Islam als politischen Feind betrachtet (vgl. Liddle 1996: 620). Die feindliche Haltung des Suharto-Regimes gegenüber dem Islamismus kommt in einer Reihe politischer Entscheidungen zum Ausdruck: Die einflussreiche islamische Partei *Masyumi*, die 1960 von Präsident Sukarno verboten worden war, darf sich auch unter dem *New Order*-Regime nicht neu formieren. Darüber hinaus werden 1973 vier islamische Parteien gezwungen, sich zu einer einzigen Partei zusammenzuschließen, ohne dass ihre Benennung einen Rückschluss auf eine religiöse Ausrichtung zuließe: *Partai Persatuan Pembangunan* (*PPP*, Vereinigte Entwicklungspartei). Und schließlich werden 1984 alle Parteien, d.h. neben *Golkar und PDI* auch die *PPP*, auf die *Pancasila* als ihrem »alleinigen Fundament« (*asas tunggal*) verpflichtet (vgl. Baswedan 2004: 671; vgl. auch Liddle 1996: 622 und Fealy et al. 2006: 44) – ein Vorgang, der als »Deislamisierung der *PPP*« (Awanohara 1985: 26–28) und Ende des politischen Islam in Indonesien bewertet wurde: »To many, Islam seemed finished as an organized political force« (Hefner 2000: 121).

Auf diese Weise hat das *New Order*-Regime versucht, sowohl eine Religionisierung der Politik als auch eine Politisierung des Islam zu verhindern. Um dieses Ziel zu erreichen, schlägt es während der ersten beiden Jahrzehnte (d.h. bis Mitte der 1980er Jahre) eine Doppelstrategie ein: Islamische Werte werden propagiert und politische Aktivitäten des organisierten Islam zugleich unterdrückt (vgl. Liddle 1996: 620; vgl. auch Awanohara 1985: 26).

Im Rahmen dieser Doppelstrategie kommt dem Ministerium für Religion (*Kementerian Agama*) die Aufgabe zu, die angesprochenen Werte zu propagieren: Es bewirbt me-

---

93 Dem Ministerium für Religion (*Kementerian Agama*) zufolge sind in den 1960er Jahre nur rund 10 % der Bevölkerung praktizierende Muslime (vgl. Boland 1971: 186). Vor diesem Hintergrund gelangt Geertz zu der Einschätzung, dass »der Islamisierung nicht nur der Stillstand, sondern ein Rückschritt droht« (Geertz 1988 [1968: 16]: 35).

dial die Befolgung der Fünf Säulen des Islam, fördert den Bau von Moscheen und unterstützt die Durchführung religiöser Feiern (vgl. Boland 1971: 188). Was mit dem genannten Ministerium in Gang gesetzt wird, ist als »Islamization of Muslims« bezeichnet worden (vgl. Boland 1971: 193), die ein bislang nicht gekanntes Ausmaß erreicht: »In fact, the scale of New Order subsidies to religious programs was like nothing ever before seen in Indonesian history« (Hefner 2000: 92). Die angesprochene interne Islamisierung führt dazu, dass immer mehr *Abangan* zu *Santri* werden und sich ab den 1980er Jahren das Verhältnis zwischen den beiden Gruppen proportional verkehrt: Die *Abangan* werden zu einer Minderheit innerhalb des ausgreifenden islamischen Spektrums, ohne allerdings – wie gelegentlich prognostiziert (vgl. z.B. Hefner 2011) – ganz zu verschwinden. Sie bleiben vielmehr als Strömung innerhalb des Islam erhalten und tragen bis in die Gegenwart hinein zur Vielgestaltigkeit dieser Religion in Indonesien bei.

Es ist genau die Zeit ab Mitte der 1980er Jahre, in der auch die drei Pilgerorte, die den Gegenstand der vorliegenden Studie bilden, einen erheblichen Zuwachs an Besuchern verzeichnen. Ein Zuwachs im Bereich des Pilgerwesens hatte bereits in den 1950er Jahren eingesetzt, war jedoch von den 1965er Unruhen unterbrochen worden. Während der ersten beiden Jahrzehnte des *New Order*-Regimes, d.h. in den 1970er und 1980er Jahren, setzt dieser Zuwachs erneut ein und nimmt Formen an, die Geertz von »the very rapidly expanding pilgrimage pattern (exploding is perhaps not to strong a term)« sprechen lässt (vgl. Geertz 1990: 90).

Die Konjunktur des Pilgerwesens ist Ausdruck und Folge der Religionisierung der indonesischen Gesellschaft, die – soweit es den Islam betrifft – mit der Förderung islamischer Werte und Vorstellungen seitens des Ministeriums für Religion weiter vorangetrieben wird. Zu den Aktivitäten des genannten Ministeriums gehört auch der Ausbau lokaler Pilgerorte, den auch Geertz beobachtet: »Several such sites, most of them new (or revivified) […] have appeared over the past few years […]« (Geertz 1990: 91).

Insbesondere die Verbesserung der Zugangswege und der Ausbau der Infrastruktur inklusive Übernachtungsmöglichkeiten erlaubt es immer mehr Pilgern, die heiligen Stätten zum Beispiel in Parang Kusumo oder am Gunung Kemukus zu besuchen (vgl. Quinn 2004; vgl. auch Quinn 2008: 66 und Quinn 2019: 389). Der Ausbau des Pilgerwesens ist Teil der angesprochenen Doppelstrategie (pro *ziarah*, contra *jihad*) und zielt auf die Förderung islamischer Werte und Vorstellungen, nicht zuletzt – wie von Beobachtern vermutet – um dem politisch inspirierten Islamismus zu begegnen (vgl. Quinn 2019: 401).[94] Aus dieser Doppelstrategie (Förderung islamischer Werte, Bekämpfung des politischen Islam) erklärt sich letztlich auch die ambivalente Haltung, die die Behörden gegenüber heterodoxen Ritualpraktiken z.B. in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus einnehmen: Sie begrüßen die steigenden Pilgerzahlen an diesen sakralen Orten, auch wenn sie Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* als unmoralisch verurteilen.

94 Mark Woodward zufolge hat der Ansatz, dem religiösen Extremismus mit der Förderung lokaler Traditionen zu begegnen, mittlerweile breiten Konsens innerhalb der islamischen Gemeinschaft gefunden: »There is a growing consensus among Indonesian Muslims that actively promoting the study of traditional Islam and local cultures are important strategies for combating religious extremism« (Woodward 2018: o.S.; vgl. auch Doorn-Harder/Jong 2001: 328).

Die Perspektive der rituellen Akteure ist naturgemäß eine andere: Die Pilger, die in ihrer überwiegenden Mehrheit als *Abangan* zu bezeichnen wären, betonen die Einheit von Religion (*agama*) und Kultur (*adat*).[95] Sie sehen keinen Widerspruch zwischen dem Islam als einer global verbreiteten Religion und den lokal praktizierten Traditionen. Sie vergleichen sie vielmehr im Rahmen eines vielfach bemühten Bildes mit Eisenbahnschienen, die sich nicht berühren, jedoch zum gleichen Ziel (»tujuan yang sama«) führen.[96] Mit der Betonung der Einheit von Religion und Kultur setzen sie sich zugleich vom *Santrismus* ab, den sie in ritueller Hinsicht als verarmt und in spiritueller Hinsicht als steril wahrnehmen. Vor diesem Hintergrund werden für viele *Abangan* heterodoxe Ritualpraktiken zum Identitätsmarker, d.h. zum Ausdruck ihrer Identität als *javanische* Muslime. Eine solche Haltung kommt zum Beispiel auch darin zum Ausdruck, dass der Fastenmonat *Ramadan* von vielen *Abangan* als »muslim bisnis« abgelehnt und zugleich betont wird, dass »richtige Javaner« (»orang Jawa yang baik«) nur die rituell bedeutsamen Tage des javanischen Kalenders kennen, insbesondere *Selasa Kliwon, Jumat Kliwon* und *Jumat Pon*.[97]

Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild: Die *Abangan* werden im Zuge der internen Islamisierung zahlenmäßig weniger, im Zuge der Religionisierung jedoch zugleich rituell aktiver. Das Resultat ist eine Konjunktur von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung nicht zuletzt auch an Pilgerorten mit *Ritual seks*, die sich in den 1980er und 1990er Jahren in einem prozentualen Zuwachs der Pilger im hohen vierstelligen Bereich ausdrückt, d.h. in realen Zahlen: von wenigen hundert auf bis zu 12.000 Besuchern an den rituell bedeutsamen Tagen. Diese Zahlen werden jedoch in den darauffolgenden Jahren aus Gründen, die im Folgenden zur Sprache kommen, nicht überall wieder erreicht.

Die »islamische Wende« in der Politik Suhartos

Zu einem »Islamic turn« in der Politik kommt es Mitte der 1980er Jahre, als das Suharto-Regime dazu übergeht, nicht nur islamische Werte und Praktiken zu propagieren, sondern dem bislang bekämpften politischen Islam auch eine Reihe von Konzessionen zu machen. Zu diesen Konzessionen gehört die Einführung von Religionsunterricht an allen Schulen (1988), die Stärkung islamischer Gerichtshöfe und die Ausweitung ihrer Zuständigkeiten (1989), die Aufhebung des Kopftuchverbots an staatlichen Schulen (1991), die Einrichtung einer islamischen Bank (1992), das Verbot der nationalen Lotterie (1993) etc. (vgl. Effendy 2003: 195–196; vgl. auch Liddle 1996: 614). Im Zuge dieser »islamischen Wende« wandelt sich das Verhältnis zwischen Staat und organisiertem Islam »from antagonism to closer collaboration« (Porter 2002: 96) bzw. »from hostility into amicability« (Effendy 2003: 198), und innerhalb der muslimischen Gemeinschaft ist sogar von »a

95 *Adat* ist nur unzureichend mit Kultur übersetzt, für die es im Indonesischen (*Bahasa Indonesia*) den Begriff *kebudayaan* gibt. *Adat* steht vielmehr für soziale Regeln, die von der Tradition hergeleitet werden und sowohl den profanen als auch den sakralen Bereich betreffen; Kultur (*kebudayaan*) und Religion (*agama*) sind hier keine separaten gesellschaftlichen Bereiche, sondern fallen im *Adat* weitgehend zusammen.

96 Informelles Gespräch mit einer anonym gebliebenen Pilgerin in Parang Kusumo am 9. April 2018.

97 Informelles Gespräch mit einem anonym gebliebenen Polizisten in Parang Kusumo am 10. April 2018.

›honeymoon‹ with Soeharto« die Rede (vgl. Hefner 2000: 19). Was sind die Gründe für diesen »Islamic turn«, der paradigmatisch darin zum Ausdruck gelangt, dass Suharto (1921–2008) mit seiner Familie im Jahr 1991 eine Pilgerfahrt nach Mekka unternimmt (vgl. Dahm 2003: 210)? Reagiert Suharto auf sozio-religiöse Transformationen, oder löst er sie aus? Und welche Auswirkungen haben seine Konzessionen an den politischen Islam im Hinblick auf Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java?

Es spricht vieles dafür, dass die »islamische Wende in Indonesien«, die zu einer Annäherung zwischen staatlicher Politik und organisiertem Islam geführt hat, weder spontan (siehe Effendy 2003: 197–198) noch kontingent (siehe Hefner 2018: 22) erfolgte, sondern eine Reaktion auf ein sich veränderndes politisches Gleichgewicht darstellt. Die Machtbasis Suhartos, der sich mehr als 30 Jahre im Amt halten konnte und damit länger als jedes andere Staatsoberhaupt in diesem Teil der Welt, beruhte auf dem Militär einerseits und der Staatspartei *Golkar* andererseits. Über viele Jahre hinweg war es Suharto gelungen, beide Lager gegeneinander auszuspielen und sich im Sinne eines *divide et impera* an der Macht zu halten. In der ersten Hälfte der 1980er Jahre hatte sich Suhartos Beziehung zur militärischen Führung jedoch angesichts schwindender Loyalitäten verschlechtert (vgl. Porter 2002: 95 und Fealy et al. 2006: 45–46). Um seine Position zu festigen, lag es in gewisser Weise nahe, den organisierten Islam als neue politische Kraft einzubinden und dadurch zu kontrollieren (vgl. Liddle 1996: 625–627). Vor diesem Hintergrund wird man konzedieren müssen, dass Suhartos machtpolitische Strategie weitgehend erfolgreich war: Es sind weder die Militärs noch die Islamisten, die ihn zu Fall bringen, sondern in erster Linie die Wirtschafts- und Währungskrise (*krismo*), die zum Ende des 20. Jahrhunderts nicht nur Indonesien, sondern ganz Südostasien erfasst.

In gewisser Weise sind die Folgen von Suhartos machtpolitischer Strategie selbst über das Ende der *Orde Baru* hinaus spürbar: Private und öffentliche Bekundungen von Religiosität haben sich wechselseitig verstärkt und im Zusammenspiel dazu geführt, dass Indonesien heute religiöser erscheint als noch in den 1950er Jahren. Islamische Werte und Praktiken prägen die indonesische Gesellschaft wie noch nie in ihrer jüngeren Geschichte, doch islam(ist)ische Parteien konnten davon bislang nicht nennenswert profitieren. Vielmehr erweist sich die *Pancasila* als stabile Grundlage der jungen Demokratie – sehr zur Überraschung zahlreicher Beobachter.

Reformasi und die »konservative Wende« des Islam

Nach dem Fall von Suharto im Mai 1998 übernimmt sein Stellvertreter Bacharuddin Jusuf Habibie das Amt des Präsidenten und leitet eine Ära der Reformen (*Reformasi*) ein. Repressive Verordnungen werden zurückgefahren und demokratische Grundrechte wiedereingesetzt. Bereits im Juni 1999 finden Parlamentswahlen statt, an denen zwanzig islamische Parteien teilnehmen, jedoch deutlich hinter den etablierten Parteien *PDI-P* (*Partai Demokrasi Indonesia – Perjuangan*), *Golkar* (*Partai Golongan Karya*) *und PKB (Partai Kebangkitan Bangsa*) zurückbleiben (vgl. Baswedan 2004: 672 und 682 sowie Mujani/Liddle 2004: 112–115).

Aus den Wahlen geht Abdurrahman Wahid (»Gus Dur«), langjähriger Vorsitzender von *Nahdlatul Ulama/NU* (1984–1999) und Vertreter eines »Cultural Islam«[98], überraschend als vierter Präsident der Republik Indonesien hervor (r. 1999 bis 2001). Zugleich ist die Post-Suharto-Ära gekennzeichnet von widersprüchlichen Tendenzen: Bei der Neuverteilung politischer Macht und ökonomischer Ressourcen kommt es zu gewalttätigen interreligiösen Konflikten z.B. auf Sulawesi und Kalimantan; diesen Konflikten stehen zahlreiche liberale Gesetzesinitiativen und demokratische Erneuerungen gegenüber, die in hohem Maße mit dem Namen des neuen Präsidenten verbunden sind.

Die Aufbruchsstimmung kommt paradigmatisch darin zum Ausdruck, dass Gus Dur die 1967 von Suharto erlassenen Anordnungen aufhebt, mit denen die religiösen Aktivitäten von ethnischen Chinesen auf den privaten Bereich beschränkt wurden. Der Konfuzianismus (*Agama Khonghucu*) wird 2000 als sechste Religion offiziell anerkannt und der chinesische Neujahrstag (*Imlek*) schließlich 2002 von Megawati Sukarnoputri, die Gus Dur im Amt als Präsidentin folgt (r. 2001 bis 2004), zum nationalen Feiertag erklärt. Die angesprochenen Veränderungen werden jedoch vor allem mit Gus Dur in Verbindung gebracht: »To many Chinese, Gus Dur is like a father figure, ›Bapak Tionghoa‹« (Soebagjo 2008: 144).

Abbildung 29: Das Grabmal des Abdurrahman Wahid (»Gus Dur«)



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

98 Im Gegensatz zum »Political Islam«, der auf eine Durchsetzung islamischer Prinzipien von Staats wegen setzt, propagiert der »Cultural Islam« eine Verbreitung islamischer Anschauungen und Werte mit den Mitteln von Bildung und Kunst. Führende Köpfe des »Cultural Islam« wie Nurcholish Madjid (»Cak Nur«) und Abdurrahman Wahid (»Gus Dur«) haben sich darüber hinaus für Pluralismus und Toleranz stark gemacht (vgl. Fealy et al. 2006: 47–48).

Im Zusammenhang mit Korruptionsvorwürfen wird Gus Dur im Juli 2001 jedoch abgesetzt, und es folgt, was Beobachter als »the conservative turn« (Bruinessen 2013: 3) bzw. »a neo-conservative backlash« (Hefner 2018: 18) innerhalb des Islam bezeichnen. Der Rückschlag im Bemühen, eine demokratische und pluralistische Gesellschaft zu errichten, lässt sich anhand der zu Beginn der 2000er Jahre von *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) erlassenen *Fatwas* veranschaulichen.[99]

MUI war 1975 auf Drängen von Suharto ins Leben gerufen worden (vgl. Hosen 2004: 149). Der auf nationaler und regionaler Ebene fungierende Rat wird von der Regierung finanziert und setzt sich aus Mitgliedern von *Nahdlatul Ulama/NU*, *Muhammadiyah/MU* und unabhängigen Islam-Gelehrten zusammen (vgl. Hosen 2004: 152). Dem Rat haftet das Renommee an, »a semi-governmental mufti« (Hosen 2004: 178) bzw. »the watchdog of religious orthodoxy« (Bruinessen 2013: 4) zu sein, der darauf achtet, dass keine Gesetze verabschiedet werden, die im Widerspruch zu den Lehren des Islam stehen (vgl. Hosen 2004: 152). Seinem eigenen Selbstverständnis zufolge versucht der Rat, eine Brücke zwischen islamischen Organisationen, muslimischer Bevölkerung und staatlichen Institutionen zu schlagen (vgl. Hosen 2004: 178).

Vor diesem Hintergrund ist ein Blick auf die *Fatwas* aufschlussreich, die *MUI* zwischen 2005 und 2009 erlässt und an denen sich – so die bereits angedeutete These – »die konservative Wende« des Islam paradigmatisch festmachen lässt. Diesen *Fatwas* zufolge sind Muslimen interreligiöse Gebete und interreligiöse Eheschließungen ebenso verboten wie *Ahmadiyah* beizutreten oder Yoga zu praktizieren; und schließlich wird in einer weiteren *Fatwa* (*2005 Council of Indonesian Ulama Fatwa No. 7*) erklärt, dass Säkularismus, Pluralismus und Liberalismus unvereinbar mit der Rechtsordnung des Islam (*sharia*) und deshalb *haram* seien (vgl. Bruinessen 2013: 3 und Hefner 2018: 18; vgl. auch Gillespie 2007, Wilson 2008 und Ramstedt 2010). Darüber hinaus ist *MUI* für eine Verschärfung der Gesetzgebung gegen Pornographie und »pornoaction« (»pornoaksi«) eingetreten (vgl. Salim 2007: 131–133 und Bruinessen 2013: 7). Doch vor allem die angesprochenen *Fatwas* dokumentieren die konservative Wende des Islam in Indonesien, zumal sie militanten Gruppierungen wie *Front Pembela Islam (FPI; Islamische Verteidigungsfront)* dazu dienen, ihre Gewalt gegen alle zu legitimieren, die (vermeintlich) gegen diese *Fatwas* verstoßen. Vor diesem Hintergrund verweist Ian Douglas Wilson darauf, dass sich hier zwei Organisationen funktional ergänzen: »In MUI, FPI found its perfect partner« (Wilson 2008: 205). Während *MUI* die theologische Legitimation für gewalttätige Aktionen liefert, übt *FPI* den entsprechenden Druck aus, damit die *Fatwas* auch politisch umgesetzt werden (vgl. Wilson 2008: 205; vgl. auch Salim 2007: 132).

Die konservative Wende ist nicht zuletzt auch als Resultat eines Prozesses gedeutet worden, der im Anschluss an Martin van Bruinessen als »Arabization of Indonesian Islam« zu bezeichnen wäre (vgl. Bruinessen 2013: 5). Transnationale islamistische Bewegungen, teilweise vom Nahen Osten finanziell unterstützt, haben als neue Akteure die politische Bühne betreten und relativieren die zentrale Bedeutung der beiden großen

---

99 *Fatwas* sind als »authoritative statements of the orthodox view« (Bruinessen 2000: o.S.) bezeichnet worden. Es handelt sich nicht um rechtsverbindliche Erlasse, sondern um Empfehlungen an die Gemeinschaft der Muslime.

Organisationen, die das Bild des Islam in Indonesien bislang prägen konnten. Bei diesen Organisationen handelt es sich um Muhammadiyah/MU, 1912 von Ahmad Dahlan in Yogyakarta gegründet und Sammelbecken der Reformbewegung mit ca. 25 bis 30 Millionen Mitgliedern;[100] sowie Nahdlatul Ulama/NU, 1926 von Hasyim Asy'ari in Surabaya gegründet und Sammelbecken der Traditionalisten mit ca. 35 bis 40 Millionen Mitgliedern.[101]

Angesichts der Entstehung neuer transnationaler islamischer Bewegungen ist die Bedeutung der beiden genannten Organisationen als »›steel frame‹ of Indonesian Muslim civil society« (Mujani/Liddle 2004: 120) geschwächt worden, zugleich hat sich die religiöse Landschaft Indonesiens weiter verändert. So unterscheidet Bruinessen innerhalb der islamischen Gemeinschaft (*umma*) mittlerweile drei sich überschneidende Sphären: 1.) einen an der *Sharia* orientierten Islam, 2.) einen vom Sufismus beeinflussten Islam und 3.) »the periphery of local rituals, local shrines, local spirit cults and heterodox beliefs and practices in general« (Bruinessen 2000: o.S.). Es liegt auf der Hand, dass die heterodoxen Ritualpraktiken, die im Rahmen der vorliegenden Studie untersucht werden, dem zuletzt genannten Bereich zugehören. Sie sind entgegen anderslautenden Prognosen nicht verschwunden, sondern weiterhin Teil der religiösen Landschaft Indonesiens, die bis heute ausgesprochen vielfältig geblieben ist.

Doch nicht nur die religiöse Landschaft hat sich hinsichtlich der Komponenten (»Sphären«) verändert, aus denen sie sich zusammensetzt, sondern auch diese Komponenten sind andere geworden. Die Positionen haben sich ineinander verschoben, insofern traditionelle Anschauungen und Praktiken mittlerweile zum spirituellen Repertoire der Modernisten gehören (vgl. Howell 2001: 713). Nicht zuletzt neo-sufistische Strömungen sind im »Islamic revival« aufgegangen (vgl. Howell 2001: 722) und beeinflussen die religiöse Dynamik Indonesiens bis in die Gegenwart hinein. Dabei schlägt der angesprochene Sufismus eine Brücke zwischen einem an der *Sharia* orientierten Islam und den oben angesprochenen heterodoxen Anschauungen und Praktiken (vgl. Bruinessen 2000: o.S. und Howell 2001: 703 und 722). Ihm gelingt dieser Brückenschlag, indem er die Unterscheidung von »the ›outer‹ (*lahir*) expression of Islam«, worunter in erster Linie die Befolgung der islamischen Rechtsprechung (*sharia*) zu verstehen ist, und »Islam's ›inner‹ (*batin*) spiritual expression« im Gegensatz zu den Skripturalisten nicht als widersprüchlich, sondern als komplementär erachtet (vgl. Howell 2001: 701). Vor diesem Hintergrund ist es seit den 1990er Jahren auch zu einer Annäherung zwischen *NU* und *MU* gekommen (vgl. Barton 1994: 144), die ein Festhalten an den gängigen Kategorien wie z.B. Traditionalisten vs. Reformer/Modernisten problematisch erscheinen lässt und die Unterscheidung zwischen *Abangan* und *Santri* relativiert (vgl. Howell 2001: 713).

---

100 MU geht es um eine Purifizierung und Modernisierung des Islam vor allem durch Erziehung und Bildung (vgl. Boland 1971: 191); was MU vertritt, ist auch als »Cosmopolitan Islam« bezeichnet worden (vgl. Woodward 2018: o.S.).

101 NU verfolgt das Ziel, eine Brücke zwischen Kultur und Religion zu schlagen bzw. lokale Traditionen und islamische Praktiken miteinander zu verbinden (vgl. Fealy et al. 2006: 40–41); was NU vertritt, ist auch als »Islam of the Archipelago« (»Islam Nusantara«) bezeichnet worden (vgl. Woodward 2018: o.S.).

Pilgerfahrt und Heiligenverehrung: Differenzen zwischen NU und MU

Gleichwohl bestehen weiterhin Differenzen zwischen *Nahdlatul Ulama/NU* und *Muhammadiyah/MU* insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kultur und Religion, die sich am Beispiel von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung exemplarisch veranschaulichen lassen. Diese Differenzen sind vor dem Hintergrund zu sehen, dass die heiligen Schriften des Islam (Koran und Hadith) sich zu diesem Thema nicht dezidiert äußern. Der Koran spricht sich zwar an mehreren Stellen für die Pilgerfahrt nach Mekka (*Hadsch*) aus, so zum Beispiel in der 2. Sure (»Die Kuh«), Vers 192, und in der 22. Sure (»Die Pilgerfahrt«), Vers 28 (vgl. Koran 1960: 49 und 315); doch Pilgerfahrten jenseits der *Hadsch* erfahren im Koran keinerlei Rechtfertigung. Gleichwohl können sich Befürworter lokaler Pilgerfahrten zu Heiligengräbern auf *Hadith* Nr. 2130, Sahih Muslim Buch 4, berufen, dem zufolge der Prophet im Anschluss an den Besuch des Grabs seiner Mutter gesagt haben soll: »So visit the graves, for that makes you mindful of death.«[102]

Dem genannten *Hadith* zufolge steht der Besuch von Gräbern und das Gedenken an die Verstorbenen im Einklang mit dem Islam, da sie die Menschen an ihren eigenen Tod gemahnen; nicht im Einklang mit dem Islam bzw. im Widerspruch zur *Sunna* steht hingegen, wenn von einem Verstorbenen etwas erwartet oder erbeten wird, wie zum Beispiel Segen, Gesundheit oder Reichtum. Eine solche Bitte verletzt das Monotheismus-Gebot des Islam, denn nur Allah regiert das Universum. Von jemand anderem als von ihm etwas zu erbitten gilt als polytheistisch (*musyrik*), wie auch vielfach im Koran, z.B. in der 4. Sure (»Die Weiber«), Vers 51, ausgeführt: »Siehe, Allah vergibt nicht, daß man ihm Götter beigesellt […]. Und wer Allah Götter beigesellt, der hat eine gewaltige Sünde ersonnen« (Koran 1960: 95). Während *MU* sich bei der Ablehnung von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf diese und vergleichbare Suren beruft, nimmt *NU* eine deutlich abweichende Haltung ein.

Die Haltung von *NU* wird in einem Interview deutlich, das wir mit einem ihrer führenden Repräsentanten führen konnten, und zwar mit Muhammad Jadul Maula, Leiter von *Lembaga Seni Budaya Muslim di Indonesia* (*Lesbumi*, Institut für muslimische Kunst und Kultur in Indonesien)[103] und *Kyai* am *Pondok Pesantren (Ponpes) Kaliopak* nahe Bantul (DIY).[104] Wir trafen den genannten *Kyai* am 25. April 2018 am Rande einer Konferenz im Regionalbüro der *NU* (*Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama, PWNU*) in Yogyakarta.

Auf die Unterschiede zwischen *NU* und *MU* angesprochen, verweist Kyai Jadul Maula auf ein Glaubensprinzip von *Muhammadiyah*. Diesem Prinzip zufolge endet die Beziehung zu einer Person, sobald sie gestorben ist.[105] *NU* sieht das ihm zufolge ganz anders: Wenn eine Person gestorben ist, benötigt sie weiterhin die Unterstützung der Lebenden

102 Vgl. http://hadithcollection.com/sahihmuslim/Sahih%20Muslim%20Book%2004.%20Prayer/sahih-muslim-book-004-hadith-number-2130.html (Zugriff am 6. Oktober 2021).

103 Das angesprochene *Institut für islamische Kunst und Kultur in Indonesien* war vom *New Order*-Regime geschlossen worden und konnte seine Arbeit erst unter der Präsidentschaft von Gus Dur wiederaufnehmen.

104 Vgl. https://www.republika.id/posts/13603/kh-muhammad-jadul-maula-seni-mesti-hadir-dalam-dakwah (Zugriff am 30. September 2021).

105 »Kalau Muhammadiyah itu prinsipnya adalah kalau sudah mati ya sudah putus hubungan, selesai, sudah nggak ada kaitan« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

(»pertolongan yang hidup«). Diese Unterstützung wird benötigt, um die Qualen im Grab zu verringern, Vergebung zu erwirken und die Reise durch das *Barzah*- Reich zu erleichtern.[106]

Die notwendige Unterstützung wird den Verstorbenen anhand von Gebeten (*tahlilan*) zuteil, die am Grab gesprochen werden, da jeder Mensch zu Lebzeiten sowohl Fehler (»kesalahan«) gemacht, als auch Sünden (»dosa«) begangen hat. Gebete können die Sündenlast der Verstorbenen verringern, von daher sind Gnade (»rakhmat«) und Mitgefühl (»kasih sayang«), die in den Gebeten zum Ausdruck gelangen, das Wichtigste nach dem Tod eines Menschen. Aus dieser Überzeugung heraus werden unserem Gesprächspartner zufolge viele Muslime in Indonesien Mitglieder von *NU*. Sie treten *NU* in der Hoffnung bei, dass nach ihrem Tod für sie gebetet wird und sie auf diese Weise auch im Jenseits Unterstützung erhalten.[107]

Gebet und Ritual am Grab einer verstorbenen Person gelten als Wohltätigkeit der Lebenden gegenüber den Toten. Viele dieser Rituale sind jedoch nicht mit den Prinzipien von *Muhammadiyah* vereinbar. Von daher ist unserem Interviewpartner zufolge der Unterschied zwischen *NU* und MU gleichbedeutend mit dem Unterschied zwischen einer formellen und einer spirituellen Beziehung zu den Verstorbenen (»jadi beda antara yang formal dan yang spiritual«).

Einen Unterschied zu *MU* sieht Kyai Jadul Maula auch darin, dass Kultur und Religion von *NU* nicht als Gegensatz wahrgenommen werden. Es gibt zwar gewisse Dinge in der Kultur, denen die Religion offensiv begegnen muss – und in diesem Zusammenhang nennt etwa auch »seks bebas«. Entscheidend für ihn ist jedoch, dass viele religiöse Praktiken ohne Kultur nicht richtig (»perfekt«) durchgeführt werden können.[108] Und als Beispiel führt er an, dass beim Gebet die indonesische Kopfbedeckung *Peci* getragen werden sollte, damit die Haare nicht in die Stirn fallen. Von daher hat die Kopfbedeckung (Kultur) beim Gebet (Religion) eine Funktion. Religion und Kultur stehen demnach nicht im Widerspruch zueinander, sondern verstärken sich gegenseitig.[109]

Kultur kann Religion und Ritual perfektionieren, und auch für diese These führt Kyai Jadul Maula ein Beispiel an: *Tumpeng*, die konisch geformten Reisberge, die bei keinem rituellen Festmahl (*slametan*) fehlen dürfen, können allen Ritualteilnehmern dabei helfen, sich auf Gott zu konzentrieren. Das Gleiche gilt für Weihrauch (*dupa*) und Parfum (*harum*), die am Grab als Opfergaben dargebracht werden. Die Engel lieben diese Gerüche (»malaikat-malaikat itu suka dengan bau-bauan yang harum«), und so eilen sie herbei, um die Gebete entgegenzunehmen.

Da *NU* zufolge Religion und Kultur nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern sich gegenseitig unterstützen und vervollständigen, spricht sich diese Organisation

106 Unter »alam *Barzah*« bzw. »alam kubur« wird eine Lebensphase im Jenseits bezeichnet, die eine verstorbene Person nach dem Jüngsten Gericht (*hari kiamat*) durchläuft.

107 »Menjadi anggota NU […] karna punya harapan kalau sudah mati [nanti akan] didoakan« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

108 »Jadi banyak pratek agama tidak bisa dijalankan dengan sempurna tanpa kebudayaan« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

109 »Jadi agama dan kebudayaan itu sesuatu yang pada dasarnya saling menguatkan satu sama lain« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

auch zugunsten lokaler Pilgerfahrten zu Heiligengräbern aus, und unser Interviewpartner nennt hierfür drei Gründe: 1.) Die Pilgerfahrt an das Grab eines Heiligen erinnert uns daran, dass auch wir eines Tages sterben werden (»jadi untuk ingat mati«);[110] mit anderen Worten: Heute pilgern wir, morgen wird zu uns gepilgert (»Hari ini kita ziarah, besok kita akan diziarahi.«); 2.) die Pilgerfahrt an das Grab eines Heiligen nährt in uns die Hoffnung, dass wir seinem Denken und Handeln nacheifern können (»kita bisa meneladani«); und 3.) die Pilgerfahrt an das Grab eines Heiligen führt dazu, dass unsere Bitte um Segen (»barokah«) schneller übermittelt wird (»lebih cepat«).[111]

Zusammenfassend vertritt Kyai Jadul Maula die Ansicht, dass Pilgerfahrten zu Heiligengräbern eine positive Funktion haben, die er mit Missionierung (»dakwah«) und Religionsunterricht (»pendidikan keagaman«) vergleicht, insofern sie die Pilger mit der Lebensgeschichte der als vorbildlich geltenden Heiligen vertraut macht. Vor diesem Hintergrund sieht unser Gesprächspartner die ablehnende Haltung von *MU* gegenüber lokalen Pilgerfahrten und der Verehrung von Heiligen kritisch. Er bezeichnet sie als trocken, zu rational und ohne jede Nähe zur Spiritualität.[112] Dabei hat der Mensch nicht nur Verstand, sondern auch ein Herz, und beides sollte genutzt werden.[113] Abschließend bemüht er – wie schon unsere Gesprächspartnerinnen in Gandu am Rande des Grabmals der Roro Mendut – die Katze, die nach ihrem Tod achtlos verscharrt wird, um die rhetorische Frage aufzuwerfen, was einen Menschen von einem Tier unterscheidet. Seine Antwort lautet folgendermaßen: »Menschen wollen wie Helden begraben werden. Aufgebahrt in einem Sarg, begleitet [auf ihrem letzten Weg] von vielen Menschen mit Sakralschirmen, aus Respekt vor einer heiligen Reise, der Reise zu Gott.«[114]

Was in unserem Interview mit Kyai Jadul Maula nicht zur Sprache kommt, jedoch in Publikationen seines Kollegen Kyai Agus Sunyoto (2011 und 2012), Stellvertretender Vorsitzender von *Lesbumi*, ausgeführt wird, ist folgendes: Akzeptiert werden kulturelle Traditionen von *NU* nur, solange es sich um *islamische* Traditionen handelt. Die Traditionen, die akzeptiert werden, sind auch nicht, wie *NU* betont, Resultat eines kulturellen oder religiösen Synkretismus.[115] Vielmehr werden Traditionen wie zum Beispiel *Tahlilan* (rituelles Totengedenken), *Yasinan* (rituelle Fürsorge) und *Kendurian* (rituelles Festmahl) auf

110 »Dalam ziarah itu kita mengingat diri kita sendiri akan mati« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

111 Diese Punkt veranschaulicht Kyai Jadul Maula anhand eines Vergleichs aus dem digitalen Zeitalter: Unter einem Sendemast der *Telkomsel* würde eine Nachricht von unserem Handy auch schneller übermittelt: »Kalau kita naik di dekat tower sinyal ya itu cepat« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

112 »Kering, terlalu rasional padahal rasio itu tidak punya kedekatan spiritual« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

113 »Manusia itu punya rasio, juga punya hati, itu harus digunakan semua« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

114 »Apa bedanya manusia dengan hewan? […] orang mati mau dikubur itu seperti pahlawan. Diangkat pakai keranda, diantar orang banyak, pakai payung, mungkin seperti penghormatan untuk perjalanan suci, perjalanan menuju Tuhan« (Interview mit Muhammad Jadul Maula am 25. April 2018).

115 Vgl. *NU Online* vom 19. April 2012: https://www.nu.or.id/post/read/37536/tradisi-nu-bukan-budaya-sinkretis (Zugriff am 30. September 2021).

das Wirken der legendären neun Apostel (*Wali Songo*) und damit ebenso auf den Islam zurückgeführt wie die Tradition der Pilgerfahrt zu Heiligengräbern (*ziarah kubur*). So heißt es etwa, dass *Tahlilan*, deren zentrale Bedeutung Kyai Jadul Maula in unserem Interview hervorgehoben hatte, von Sunan Ampel aus Champa (dem heutigen Kambodscha) mitgebracht und in Indonesien verbreitet worden sei. Die hindu-buddhistisch geprägten Traditionen werden auf diese Weise als islamisches Erbe umgedeutet (vgl. auch Anderson 1972: 58). Nur unter dieser Voraussetzung gelingt es *NU*, Religion und Kultur miteinander zu versöhnen. Islamisierung präsentiert sich hier als diskursive Aneignung lokaler Traditionen, die es diesen Traditionen erlaubt, als vermeintlich *islamische* Traditionen zu überdauern.

Zyklische und plurale Modelle der Islamisierung

Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wird der Prozess der Islamisierung anhand bestimmter Indikatoren diskutiert, insbesondere anhand lokaler Pilgerfahrten und der Verehrung lokaler Heiliger. Wäre das Abnehmen oder gar das Verschwinden von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung als Ausdruck der voranschreitenden Islamisierung zu interpretieren? Und was bedeutet es, wenn die Zahl der rituellen Akteure, die sich an Pilgerfahrt und Heiligenverehrung beteiligt, stetig zunimmt – wie seit einer Reihe von Jahren in weiten Teilen von Indonesien zu beobachten? Wenn der Prozess der Islamisierung – wie in der vorliegenden Studie – *nicht* als ein linearer Prozess der Verdrängung lokaler Traditionen (*adat*) seitens einer globalisierten Religion (*agama*) verstanden wird, bieten sich zwei weitere Modelle an, um diesen Prozess zu konzeptualisieren: ein zyklisches und ein plurales Modell.

Ein *zyklisches* Modell hat Ernest Gellner im Anschluss an den schottischen Aufklärer David Hume (1757) in »Muslim Society« (1981) vertreten. Diesem Modell zufolge kennzeichnet den Islam während des größten Teils seiner Geschichte eine Pendelbewegung: Auf Phasen eines egalitären, schriftgläubigen Monotheismus folgten Phasen eines mystischen, ekstatischen Heiligenkultes und *vice versa* (vgl. Gellner 1985 [1981]: 311).

Zentral für Gellners Modell, von ihm auch als »pendulum swing theory of Islam« (Gellner 1969) bezeichnet, ist die These, dass dieser »Gezeitenwechsel im menschlichen Glauben« (»flux and reflux in the faith of men«), mit dem das Oszillieren zwischen Monotheismus und Heiligenkult (Oszillationstheorie) angesprochen ist, unter den Bedingungen der Moderne außer Takt gerät (»das Pendel klingt aus«) und schließlich zugunsten einer schriftgläubigen, skripturalistischen Auslegung des Islam zum Stillstand gelangt. Der Grund für diese Entwicklung sind staatlicher Zentralismus, urbaner Lebensstil sowie verbreitete Schreib- und Lesefähigkeit, die populären Formen des Islam die Grundlage entziehen.

So entbindet zum Beispiel der mit dem Zentralismus von Staats wegen gewährleistete Landfrieden »die Kaufleute [von] der Notwendigkeit, den Schutz von Heiligen zu suchen bzw. ihren Unternehmungen die Form von Pilgerfahrten zu geben« (Gellner 1985 [1981]: 92).[116] Heiligenverehrung und Pilgerfahrt verlieren hier ihre Funktion und treten

116 Der Koran erlaubt zum Beispiel in der zweiten Sure (»Die Kuh«), Vers 194, religiösen und kommerziellen Nutzen miteinander zu verbinden: »Es ist keine Sünde, daß ihr Gewinn von euerm Herrn

hinter ein monotheistisches und schriftgläubiges Verständnis des Islam zurück. Soziale Faktoren sind demnach entscheidend dafür, welche religiösen Vorstellungen und Praktiken sich durchsetzen (vgl. Gellner 1985 [1981]: 62). Es ist letztlich der Einfluss der Moderne, der Gellner zufolge dazu führt, dass islamische Gesellschaften aufgrund ihrer stärkeren normativen Ausrichtung orthodoxe Züge annehmen, während sich westliche Gesellschaften säkularisieren (vgl. Gellner 1985 [1981]: 13).

Gegenüber diesem Modell, das in erster Linie an nordafrikanischen Staaten, insbesondere Marokko, entwickelt wurde, sind vielfältige Einwände erhoben worden.[117] Es ist nur bedingt auf indonesische Verhältnisse zu übertragen, was nicht zuletzt den Generalisierungen geschuldet ist, auf denen es beruht.[118] Dazu gehört eine dualistische Gegenüberstellung von populärem Islam (Heiligenkult) und skripturalistischem Islam (Monotheismus), die der aktuellen Verschränkung dieser Strömungen im Neo-Sufismus nicht gerecht wird. Darüber hinaus vermag Gellner nicht zu erklären, warum 1.) Phänomene wie Heiligenverehrung und Pilgerfahrt, die ihm zufolge im modernen Zentralstaat ihre Funktion verloren haben, jährlich mehrere Millionen Menschen allein auf Java zu mobilisieren vermögen und 2.) die Unterdrückung heterodoxer Ritualpraktiken an bestimmten Pilgerorten *zeitgleich* mit der Konjunktur eben dieser Praktiken an anderen Pilgerorten einhergeht. Von daher steht außer Frage, dass ein zyklisches Modell der Islamisierung *à la* Gellner im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Studie nicht zielführend ist.

Ein *plurales* Modell der Islamisierung haben dagegen Merle Ricklefs und Clifford Geertz vertreten. Diesem Modell zufolge lösen orthodoxe Formen des Islam nicht populäre Formen dieses Glaubens (periodisch) ab, sondern treten vielmehr (langfristig) zum breiten Spektrum religiöser Vorstellungen hinzu. So prognostiziert Ricklefs in den 1970er Jahren die religiöse Entwicklung auf Java folgendermaßen: »Java may become a more multi-religious society than it has ever been, but it may become so at the risk of serious levels of social conflict« (Ricklefs 1979: 127).

Auf eine ganz ähnliche Weise hat auch Geertz den Prozess der Islamisierung Javas beschrieben. Ihm zufolge führt das Aufkommen orthodoxer islamischer Vorstellungen nicht zu einer Verdrängung aller anderen religiösen Vorstellungen, sondern sowohl zu einer stärkeren Ausdifferenzierung als auch Polarisierung innerhalb des religiösen Systems: »We find, instead of a growing hegemony, a growing differentiation: the developement not of a common consciousness, but of a deeply, and quite possibly permanent-

---

begehrt.« Diese Aussage gilt auch für kaufmännische Unternehmungen während der Pilgerfahrt (vgl. Koran 1960: 50, Fn. 48).

117 Für eine umfassende Kritik an Gellner, die allerdings sein religionshistorisches Modell (»A Pendulum Swing Theory of Islam«) ausspart, vgl. Asad 2009; vgl. auch Bruinessen 2000: o.S.

118 Gellner verweist auf einen Grundwiderspruch, der die Entwicklung der »Muslim society« dialektisch vorantreibt (vgl. Gellner 1969: 132). Dieser Grundwiderspruch entfaltet sich ihm zufolge zwischen »the ulama-led urban society« auf der einen Seite und »the tribes at the gate« auf der anderen Seite. Beide Seiten stellen die Rechtmäßigkeit der Regierung in Frage, doch während im Zuge der Modernisierung die »tribes« und der von ihnen repräsentierte »Folk Islam« an Bedeutung verlieren, verstärkt sich die von den *Ulama* ausgehende Herausforderung des säkularen Staates, was Gellner zufolge den Einfluss des Islam auf die Politik und damit auch die Islamisierung der Gesellschaft erklärt.

ly, divided one« (Geertz 2001: 4). Aus dieser Perspektive betrachtet, ebnet der orthodoxe Islam nicht kulturelle und religiöse Unterschiede ein, sondern trägt zu ihrer Vielfalt in Indonesien bei, auch wenn er die Gesellschaft dabei dauerhaft spaltet.

Das hier angesprochene plurale Modell religiöser Entwicklung geht von der Gleichzeitigkeit orthodoxer und heterodoxer Vorstellungen und Praktiken aus, die einander nicht (wie im zyklischen Modell *à la* Gellner) periodisch ablösen, sondern für eine längere Zeit zum Beispiel als *Adat* und *Agama* nebeneinander existieren. Zugleich ist unbenommen, dass *Adat* und *Agama* nicht nur zeitgleich nebeneinander existieren, sondern auch miteinander interagieren und sich gegenseitig beeinflussen. Damit ist eine religiöse Dynamik angesprochen, die nach einer weiterführenden Konzeptionalisierung verlangt.

Von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen

Für eine Konzeptionalisierung der Gleichzeitigkeit von *Adat* und *Agama*, wie sie im Rahmen dieser Studie im Nebeneinander von *Pesantren* und *Pesugihan* exemplarisch angesprochen wurde, bieten sich verschiedene Modelle an. Eines dieser Modelle ist das Theorem von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«, das der Tübinger Philosoph Ernst Bloch 1932 in »Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik« (1932) entwickelt hat (vgl. Bloch 1962 [1932]: 104–126).

Bloch eröffnet seine Ausführungen mit dem Satz: »Nicht alle sind im selben Jetzt da« (Bloch 1962 [1932]: 104). Damit bringt er zum Ausdruck, dass die historische Entwicklung unterschiedliche Zeitebenen oder Epochen kennt, auf denen sich unterschiedliche historische Akteure bewegen. Diese Zeitebenen existieren jedoch nicht isoliert nebeneinander, sondern verschränken sich in der Gegenwart: »Verschiedene Jahre überhaupt schlagen in dem einen, das soeben gezählt wird und herrscht« (Bloch 1962 [1932]: 104). Die Verschränkung verschiedener Zeitebenen führt schließlich dazu, dass »Elemente alter Gesellschaft« fortbestehen und in Widerspruch zur Gegenwart geraten (vgl. Bloch 1962 [1932]: 117).[119]

Die Elemente alter Gesellschaft identifiziert Bloch in erste Linie im Bauerntum.[120] Den Bauern attestiert Bloch, »im alten Boden und im Kreislauf der Jahreszeiten« verhaftet zu sein; letztlich ist »ihre gebundene Existenz, die relative Altform ihrer Produktionsverhältnisse«, verantwortlich dafür, dass sie aus der Zeit fallen (vgl. Bloch 1962 [1932]: 107). Elemente alter Gesellschaft verkörpern jedoch auch »eine verelendete Mittelschicht« und das Kleinbürgertum (vgl. Bloch 1962 [1932]: 108), und so ist die Ungleichzeitigkeit ihres Denkens und Handelns letztlich Ausdruck »der unüberwundenen Reste älteren ökonomischen Seins und Bewußtseins« (Bloch 1962 [1932]: 114).

---

119 Als paradigmatische Figur, mit der sich dieser Gedanke illustrieren lässt, kann auf Don Quijote verwiesen werden, der zwar in der Neuzeit lebt, dessen Denken und Handeln jedoch dem Mittelalter angehören (vgl. Landwehr 2012: 1; vgl. auch Kaube 2016: 145). Er gilt als Relikt aus einer anderen Zeit, Lebensform und Weltbild, denen er anhängt, passen nicht mehr in die Gegenwart, und so steht seine Person exemplarisch für die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen.

120 Die Ungleichzeitigkeit zwischen Stadt und Land, Tradition und Moderne beschreibt Bloch in einer besonders eindringlichen Formulierung: »[…] auf dem Land gibt es Gesichter, die bei all ihrer Jugend so alt sind, daß sich die ältesten Leute in der Stadt nicht mehr an sie erinnern« (Bloch 1962 [1932]: 106).

Bloch hat mit der These von der Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit nicht versucht, das Überdauern überkommener religiöser Anschauungen zu erklären. Ihm ging es vielmehr um die Anziehungskraft des Nationalsozialismus, dem bestimmte Teile der Gesellschaft erlagen. Im Zulauf, den der Nationalsozialismus während der Weimarer Republik verzeichnet, sah er »Aufstände älterer Schichten gegen die Zivilisation« und einen Rückfall in die »Barbarei« (Bloch 1962 [1932]: 111 und 115). Aus seinem historisch-materialistischen Weltbild heraus war er vom Voranschreiten der Menschheit hin zum geschichtlichen Ziel einer klassenlosen Gesellschaft überzeugt. Vor dem Hintergrund dieser teleologischen Annahme identifiziert er das Ungleichzeitige und kritisiert es als unaufgeklärt, gestrig und falsch (vgl. Micus/Butzlaff 2016: 6).

Das Ungleichzeitige ist bei Bloch von einer Aura des Retardierten und Defizitären umgeben, die sich von der Vorstellung einer linearen Entwicklung in der historischen Zeit herleitet. Das Konzept thematisiert zwar die Synchronizität gegenläufiger, antagonistischer Kräfte, ist jedoch in Bezug auf diese Kräfte stark wertend. Das Konzept impliziert demnach normative Vorgaben, die von einem Zeitmodell herrühren, das den Fortschritts- und Modernisierungsgedanken noch in sich trägt (vgl. Landwehr 2012: 23). Von daher ist dieses Konzept letztlich Ausdruck eines überkommenen Geschichtsbewusstseins und damit einer Ungleichzeitigkeit, die es selbst als problematisch kritisiert (vgl. Schmieder 2017: 327).

Als »Wissenschaften zur Erforschung von Ungleichzeitigkeiten«, die einen anderen Ansatz verfolgen, bieten sich in gewisser Weise »die Volkskunde und die Völkerkunde (Ethnologie)« an (vgl. Bredow 2016: 28). Den genannten Wissenschaften ist gleichwohl vorgeworfen worden, ihrem Gegenstand, den sogenannten traditionellen oder vormodernen Gesellschaften, die Zeitgenossenschaft (»coevalness«) abzusprechen (vgl. Fabian 1983; vgl. auch Landwehr 2012: 22). Dieser Vorwurf hatte seine Berechtigung, solange die »Wissenschaft vom kulturell Fremden« (Kohl 1993), als die sich die Ethnologie heute versteht, selbst noch einem fragwürdigen Fortschritts- und Modernisierungsgedanken anhing. Im Anschluss an den Historiker Reinhart Koselleck hat sich jedoch auch hier die Auffassung durchgesetzt, dass Ungleichzeitigkeit kein Kennzeichen bestimmter historischer Epochen (Neuzeit, Moderne, Postmoderne) oder bestimmter sozialer Gruppen (Bauern, Kleinbürger, Wilde) ist, sondern es sich vielmehr um eine »Grunderfahrung aller Geschichte« handelt (vgl. Koselleck 2000: 325).

Gegenüber linearen und zyklischen Zeitkonzeptionen, wie sie eingangs dieses Kapitels angesprochen wurden, wäre auf der Vielschichtigkeit der Zeit zu beharren, insofern jede geschichtliche Sequenz sowohl lineare als auch rekurrente Elemente verschiedener Dauer und unterschiedlicher Herkunft enthält, die gleichzeitig vorhanden und wirksam sind. Es ereignen sich, mit anderen Worten, Dinge zu gleicher Zeit, die sowohl diachron als auch synchron aus völlig heterogenen Lebenszusammenhängen hervorgehen (vgl. Koselleck 2000: 9 und 19). Die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit ist demnach epochenübergreifend allgegenwärtig und keineswegs – wie noch bei Bloch – ein bloßes Hemmnis im geschichtlichen Prozess.

Der Mehrwert eines solchen Konzeptes liegt klar auf der Hand: »Das Angebot verschiedener Zeitschichten erlaubt es, verschiedene Wandlungsgeschwindigkeiten zu thematisieren, ohne in die Scheinalternative linearer oder kreisförmiger Zeitverläufe zu verfallen« (Koselleck 2000: 26; vgl. auch Koselleck 2015a: 238). Zugleich ist der Befund

unterschiedlicher Veränderungsgeschwindigkeiten (z.B. von Politik und Wirtschaft oder Gesellschaft und Religion) nicht länger normativ aufgelanden. Unterschiedliche Veränderungsgeschwindigkeiten und die daraus erwachsene Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit sind vielmehr der Normalfall und Strukturmerkmal sowohl von Geschichte als auch von Kultur.[121]

Ein solcherart gewendetes Konzept von der Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit verweist darauf, dass Tradition und Moderne bzw. *Adat* und *Agama* sich wie zwei »Zeitschichten« (Koselleck 2000: 19) in- oder übereinander schieben. *Adat* und *Agama* stehen als gegensätzliche Elemente jedoch nicht nur in einem zeitlichen, sondern auch in einem räumlichen Zusammenhang, denn: »Zeitliche und räumliche Fragen bleiben immer ineinander verschränkt […]« (Koselleck 2000: 9). Von daher bedarf die Denkfigur von der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen eine Erweiterung in den (sozialen) Raum, wie sie die Konzeption von der Glokalisierung leistet.

Glokalisierung als Verschränkung in Raum und Zeit

Um die Gleichzeitigkeit von *Adat* und *Agama* um eine räumliche Dimension (Gleichräumigkeit) zu erweitern, bietet sich das Konzept der Glokalisierung an. Es geht auf den US-amerikanischen Soziologen Roland Robertson (1995, 2005) zurück, der eine Antwort auf die Frage zu geben versucht, wie sich das Lokale und das Globale zueinander verhalten. Wie also beantwortet er diese Frage?

Das angesprochene Konzept beinhaltet eine Kritik an Globalisierungstheorien, denen zufolge Globalisierung stets Homogenisierung bedeutet, und zwar in dem Sinne, dass sich das Globale auf Kosten des Lokalen durchsetzt (vgl. Robertson 1995: 34 bzw. Robertson 1998: 202 und 206). In Abgrenzung zu diesen Theorien betont Robertson, dass Globalisierung stets mit »homogenisierenden und fragmentierenden Tendenzen« einhergeht. Für die Gleichzeitigkeit konfligierender Tendenzen steht demnach das Konzept der Glokalisierung (vgl. Robertson 1998: 193).

Mit der Wortsynthese Glokalisierung (»formed by telescoping *global* and *local* to make a blend«; Robertson 1995: 28) werden jedoch auch Vorstellungen in Frage gestellt, denen zufolge das Lokale und das Globale in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen, und zwar im Sinne eines Aktion-Reaktion-Schemas: Veränderungen auf der einen Seite lösen gegensätzliche Veränderungen auf der anderen Seite aus (siehe Giddens 1991: 22). Robertson betont dagegen, dass ein solches Verständnis der Komplexität des Verhältnisses zwischen global und lokal nicht gerecht wird (vgl. Robertson 1998: 195). Das Lokale ist ihm zufolge weder eine Antwort auf globale Herausforderungen noch eine »Form der Opposition oder Widerstand gegen das hegemoniale Globale« (Robertson 1998: 199; vgl. dagegen Riesebrodt 2000: 50). Was aber ist es dann?

Das Verhältnis zwischen dem Globalen und dem Lokalen weist, wie auch Robertson betont, nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Dimension auf (vgl. Ro-

121 Clifford Geertz hat in »Ritual and Social Change. A Javanese Example« (1973c) beispielhaft aufgezeigt, dass veränderte Lebensbedingungen bestehende Glaubensformen krisenhaft erschüttern können und welche Konflikte aus den »verschiedenen Veränderungsgeschwindigkeiten« (Koselleck 2000: 238) von Gesellschaft und Religion erwachsen.

bertson 2005: o.S.). Glokalisierung steht dann für »Gleichzeitigkeit und wechselseitige Durchdringung dessen, was traditionellerweise als das Globale und das Lokale oder – in abstrakterer Form – als das Universelle und das Partikulare« bezeichnet wird (Robertson 1998: 201). Das genannte Konzept unterstreicht, dass das Globale und das Lokale nicht nur zur gleichen *Zeit*, sondern auch im gleichen *Raum* aufeinandertreffen – Voraussetzung dafür, im gleichen *Zeitraum* miteinander interagieren zu können und sich *gegenseitig* zu beeinflussen.

Robertson geht es mit dem Konzept der Glokalisierung letztlich darum, die Dichotomie zwischen dem Lokalen und dem Globalen aufzulösen oder – bezogen auf den Gegenstand der vorliegenden Studie – die Dichotomie zwischen einer globalisierten Religion (Islam; *Agama*) und lokalen Traditionen (Folk Islam; *Adat*) zu hinterfragen. Eine solche Hinterfragung ist insofern notwendig, als auch eine globalisierte Religion wie der Islam stets lokal geprägt ist. So trifft der Islam bei seiner Ankunft im indo-malaiischen Archipel nicht nur auf primäre Religionen (autochthone Religionen), sondern auch auf andere sekundäre Religionen (Hinduismus, Buddhismus etc.), die sich bereits mit den genannten Primärreligionen zu einem einzigartigen Synkretismus verbunden haben, mit dem der Islam wiederum eine Verbindung eingeht. Insofern handelt es sich hier um hochgradig komplexe Interaktionsprozesse, die sich mittlerweile über einen Zeitraum von knapp 2000 Jahren zutragen und noch immer ereignen. Schon allein aus diesem Grund sind die angesprochenen Prozesse im Rahmen dichotomer Entgegensetzungen (lokal vs. global, Tradition vs. Moderne, *Adat* vs. *Agama*) nicht angemessen zu erfassen.

Anstelle der angesprochenen Dichotomien setzt das Konzept der Glokalisierung darauf, das Universale und das Partikulare bzw. das Globale und das Lokale zu synthetisieren und zugleich deutlich zu machen, dass sich homogenisierende und heterogenisierende Tendenzen gegenseitig bedingen (vgl. Robertson 1995: 27). Das Lokale ist dann nicht länger Gegenspieler des Globalen, sondern gilt als »ein konstitutiver Bestandteil des Globalen« (Robertson 1998: 208; vgl. auch Robertson 1995: 30). Glokalisierung steht demnach für die Synthese, die aus der Interaktion des Globalen und des Lokalen erwächst.

Die Hinterfragung der angesprochenen Dichotomien eröffnet die Möglichkeit, globale und lokale Tendenzen als Teil des gleichen Prozesses zu begreifen, für den im Rahmen der vorliegenden Studie das Bild von der Flut aufgeboten wurde, die alle Schiffe hebt. Das Globale und das Lokale bzw. Homogenisierung und Heterogenisierung sind Robertson zufolge »komplementär und durchdringen einander, obwohl sie in konkreten Situationen unvereinbar sein können« (Robertson 1998: 195 und 216; vgl. auch Robertson 1995: 27 und 40). Das Globale muss sich ortsspezifischen Verhältnissen anpassen, um sich lokal durchsetzen zu können – mit der Folge, dass der Islam auf Java kaum mehr als eine »Familienähnlichkeit« (Wittgenstein) mit dem Islam zum Beispiel im Jemen aufweist.

Wenn Kulturen schon immer im Austausch miteinander standen, wie das heute von der Ethnologie mit gutem Grund angenommen wird, dann ist die Dichotomie von lokal und global hinfällig und es verbleibt nur noch »the local as a creative adaptation of the global« (Bruinessen 1999: o.S.). Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java wären aus dieser Perspektive betrachtet gleichbedeutend mit der lokalen Interpretation einer global verbreiteten Idee. Diese Überlegungen sind weder auf einen bestimmten Raum noch auf eine bestimmte Zeit beschränkt: Ob es sich um die Werke von Shakespeare (vgl. Bo-

hannen 1982) oder die Idee der Moderne (vgl. Eisenstadt 2000a) handelt, sie werden stets lokalspezifisch angeeignet und tragen damit auf ihre Weise zur Pluralisierung der Lebensformen und Diversifizierung der Weltbilder bei.

Auch in Bezug auf Java ist die Gleichzeitigkeit von Lokal und Global bzw. von homogenisierenden und heterogenisierenden Prozessen vielfach thematisiert worden. Hier kann beispielsweise auf Martin van Bruinessen verwiesen werden, der von folgender Beobachtung berichtet: »The overall trend towards greater Islamic orthodoxy and remarkable strengthening of scripturalist Islam has not led to a declining significance of charismatic mystics with a reputation of miracle-working« (Bruinessen 2007: 112). Der angesprochene Trend hat vielmehr aus seiner Mitte heraus neue »living saints of dubious orthodoxy« und »miracle-workers« hervorgebracht: »Their emergence, I venture to suggest, is consistent with the overall trend towards Islamic orthodoxy rather than contradicting it« (Bruinessen 2007: 111).[122] Demnach verdrängen Orthodoxie und Skripturalismus keineswegs mystische Anschauungen und Praktiken, sondern verhalten sich komplementär zu ihnen.

Von einer vergleichbaren Beobachtung berichtet auch George Quinn, dem zufolge die wachsende Popularität einer Pilgerfahrt nach Mekka (*hajj*) nicht zu einer Ablösung oder Verdrängung lokaler Pilgerfahrten auf Java geführt hat: »Before and after performing the *hajj*, many Indonesians make visits to the tombs of local saints as part of the totality of the *hajj* experience« (Quinn 2008: 67). Von daher geht die Pilgerfahrt nach Mekka, die als eine der fünf Säulen des Islam zugleich Ausdruck orthodoxer religiöser Überzeugungen ist, einher mit »a flow-on effect into local pilgrimage« (Quinn 2008: 67). Orthodoxe Praktiken setzen sich demnach nicht auf Kosten heterodoxer Anschauungen und Praktiken durch, sondern sind Resultat derselben religiösen Dynamik, die im Rahmen der vorliegenden Studie als Religionisierung der javanischen Gesellschaft umschrieben wird.

Der Trend zu Orthodoxie und Skripturalismus bringt nicht nur heterodoxe Mystiker (Bruinessen) und lokale Pilgerfahrten (Quinn) hervor, sondern auch transgressive Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks*. Sie werden in Übereinstimmung mit den bisherigen Ausführungen von den rituellen Akteuren nicht als antagonistisch erfahren, sondern als komplementär zu ihren religiösen Überzeugungen verstanden. Sie sind konstitutiv für ihr Verständnis als gute *javanische* Muslime. Während sie in Parang Kusumo dieses Selbstverständnis bislang weitgehend ungehindert in heterodoxen Ritualpraktiken ausleben konnten, werden eben diese Praktiken am Grabmal der Roro Mendut im Namen des Islam unterdrückt. Beide Tendenzen sind Ausdruck einer bislang nicht gekannten religiösen Pluralität, die gleichwohl das Potential hat, die indonesische Gesellschaft tiefgreifend zu spalten.

In Übereinstimmung mit pluralen Konzepten, wie sie Ricklefs und Geertz vertreten haben, gelangt Bruinessen zu folgender Schlussfolgerung: »The various global influences appear not to be leading to a homogenous ›Middle Eastern‹ type of Islam [in Indonesia] but to an ever growing variety of ways of being Muslim« (Bruinessen 1999: o.S.). Zu dieser Vielfalt gehört gleichermaßen der *Kyai* des *Pesantren* in Gandu, der seinen Schülerinnen

122 Zu diesen »lebenden Heiligen« zählt zum Beispiel auch Gus Mik, auf den in einem der vorangegangenen Kapitel ausführlich eingegangen wurde.

verbietet, eine lokale Heilige wie Roro Mendut zu verehren, wie auch die Pilger in Parang Kusumo, die in mimetischer Angleichung an das lokal verehrte Heiligenpaar *Ritual seks* praktizieren. Damit sind zwei verschiedene Aspekte des Prozesses der Religionisierung angesprochen, die die Pluralität der javanischen Gesellschaft und zugleich ihre zunehmende Spaltung paradigmatisch veranschaulichen.

Islam als Bekenntnis zur Moderne

Dass sowohl der Islam als auch die Islamisierung divers sind, haben die beiden *Kyai* verdeutlicht, die in den vorangegangenen Kapiteln ausführlich zu Wort gekommen sind: Aus einer orthodoxen Position heraus, wie sie stellvertretend Kyai Agus Salim vom *Pondok Pesantren* in Gandu vertritt, ist der Prozess der Islamisierung erst abgeschlossen, wenn der Islam von Marrakesch über Mekka und Medina bis nach Makassar auf die gleiche Art und Weise praktiziert wird und die Unterschiede in den Anschauungen und Praktiken am Fuße des hohen Atlas, auf der arabischen Halbinsel und im indonesischen Archipel nicht größer sind als innerhalb der betreffenden Länder. Im strengeren Sinne sollte es keine marokkanischen, saudi-arabischen und javanischen Muslime mehr geben, sondern nur noch Muslime in Marokko, Saudi-Arabien und Java oder gar in einem gemeinsamen Islamischen Staat, die sich in Glaubensfragen in nichts unterscheiden.

Aus einer eher traditionellen Position heraus, wie sie etwa Kyai Jadul Maula als führender Repräsentant von *NU* vertritt, ist der Islamisierungsprozess abgeschlossen, wenn alle vorislamischen Traditionen abgelegt wurden und sich die auf die *Wali Songo* zurückgehenden islamischen Anschauungen und Praktiken ganz durchgesetzt haben. Um den *Wali Songo* für ihre missionarische Tätigkeit zu danken, behalten Pilgerfahrt und Heiligenverehrung für ihn ihre Berechtigung – was Kyai Agus Salim nur unter der Voraussetzung gelten lassen würde, dass mit einer solchen Pilgerfahrt nicht intendiert wird, den Segen des Heiligen (*berkah*) und damit besondere Kräfte (*kasekten*) zu erlangen. Darüber hinaus würde er alle rituellen Praktiken ablehnen, die keine Rechtfertigung seitens der geheiligten Schriften erfahren.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Islamisierung ein relationaler Begriff ist: Was aus traditioneller Perspektive als bedenkliche Arabisierung von Kultur und Religion auf Java wahrgenommen wird, erscheint aus orthodoxer Perspektive als unzulässige Javanisierung des Islam. Während für die einen der Prozess der Islamisierung bereits weit fortgeschritten ist, hat er für die anderen noch gar nicht richtig begonnen. Wie auch immer der aktuelle Stand dieses Prozesses eingeschätzt wird – dass das öffentliche Leben in Indonesien heute stärker religiös geprägt ist als noch vor drei oder vier Jahrzehnten, gilt als unstrittig und muss doch in gewisser Hinsicht überraschen:

Im Anschluss an Max Webers These von der Entzauberung der Welt (vgl. Weber 1985 [1922]: 594) ist in den Sozial- und Kulturwissenschaften lange Zeit davon ausgegangen worden, dass die Moderne zu einer Verdrängung des Religiösen in den privaten Bereich und in diesem Sinne zu einer gesellschaftlichen Säkularisierung führen würde. Als spätestens im Verlauf der 1970er Jahre deutlich wurde, dass diese Prognose unzutreffend ist, das Religiöse vielmehr eine Revitalisierung erfährt, lag es in gewisser Weise nahe, die »Rückkehr der Religionen« (Riesebrodt 2000) als eine Reaktion auf eben diese Moderne zu begreifen. Beide Modelle (Säkularisierung und Revitalisierung) greifen jedoch in

Bezug auf Indonesien zu kurz. Die Religionisierung der javanischen Gesellschaft, die zumeist als Islamisierung wahrgenommen wird, ist keine Reaktion auf die Moderne, sondern deren integraler Bestandteil (vgl. auch Howell/Bruinessen 2007: 8). Die Hinwendung zum Islam ist demnach nicht als Abwehr der Moderne zu verstehen, sondern als ein Bekenntnis zu ihr. Diese These bedarf der Erläuterung.

Clifford Geertz zufolge ist unter Religion »die Vorstellung einer außerweltlichen Wirklichkeit« zu verstehen (Geertz 1988 [1968]: 16). Ihr Aufgabe sieht er – verdeutlicht am Beispiel des Islam – darin, »den Glauben einzelner Menschen zu formen und sich von ihm formen zu lassen« (Geertz 1988 [1968]: 33).[123] Auf diese Weise bewahrt sich die Religion genügend Flexibilität, um auf die Fragen des Einzelnen auch Antworten zu finden. Ob ein solch selbstreferentielles System rational ist, ist religionsphilosophisch dagegen umstritten:

Während die einen davon ausgehen, dass es vernünftig ist, an Gott zu glauben (Kant), betonen andere, dass der religiöse Glaube *per se* irrational ist, da er Gewissheiten von Sphären herleitet, die der empirischen Erfahrung unzugänglich sind (Gehlen). Was die Religion für den Einzelnen gleichwohl zu leisten vermag, ist als »Kontingenzbewältigung« (Hermann Lübbe) bezeichnet worden: Religion zielt demnach auf die »Bestimmung des Unbestimmbaren« (Luhmann 1982: 200) und letztlich darauf, »Erwartungsenttäuschungen des täglichen Lebens« (Luhmann 1982: 213) aufzufangen, die nicht zuletzt mit dem Modernisierungsprozess, seinen Zumutungen und Verwerfungen, einhergehen. Eine »neue Unübersichtlichkeit« ist Signatur der Gegenwart und Charakteristikum der Moderne geworden, und damit verbundene Krisenerfahrungen bringen nach vorherrschender Auffassung die »postsäkulare Gesellschaft« (Habermas 1985 und 2001) hervor. Diese Abfolge hin zu einer (partiellen) Wiederverzauberung der Welt ist jedoch nicht auf Indonesien zu übertragen, insofern ein Säkularisierungsprozess, wie ihn viele (wenn auch nicht alle) westliche Gesellschaften durchlaufen haben, hier nicht stattgefunden hat. Eine »Rückkehr der Religionen« kann es in Indonesien nicht geben, da diese Religionen dort niemals weg gewesen sind.

Gleichwohl gibt es unterhalb der Schwelle von Säkularisierung und Wiederverzauberung tiefgreifende Veränderungen der religiösen Landschaft Indonesiens, die sich nicht zuletzt daran festmachen lassen, wie die Dichotomie von *Adat* und *Agama* – deren synthetische Auflösung im Anschluss an Robertson im vorangegangenen Kapitel als notwendig angesprochen wurde – diskursiv eingesetzt wird: *Adat* steht als Ableitung vom Arabischen für Tradition (sowohl im profanen als auch im sakralen Bereich); *Agama* dagegen als Ableitung vom Sanskrit für Religion (im Sinne eines geoffenbarten, schriftbasierten und global verbreiteten monotheistischen Glaubens). Während *Adat* und *Agama* für Traditionalisten untrennbar miteinander verbunden sind, steht *Adat* aus Sicht von Reformern der Entwicklung eines modernen Gemeinwesens entgegen, und für Orthodoxe stellt *Adat* eine Verfälschung von *Agama* dar. Die überwiegende Mehrheit der Muslime

123 Mit einer ganz ähnlichen Formulierung macht Riesebrodt auf das selbstreferentielle Moment des religiösen Glaubens aufmerksam. Ihm zufolge hat die Religion die »Fähigkeit, Menschen nach ihrem eigenen Ethos zu formen« (Riesebrodt 2000: 9) – eine Idee, die letztlich auf Durkheim zurückgeht, dem zufolge die Gesellschaft mittels Religion und Ritual zu sich selbst bzw. ihren Mitgliedern spricht (vgl. Durkheim 1994 [1912]).

in Indonesien zeigt sich davon überzeugt, dass *Adat* von Menschen gemacht ist, *Agama* dagegen von Gott gegeben wurde. *Adat* steht dann für lokale Traditionen, Gewohnheiten und Gebräuche (*custom*), die von Dorf zu Dorf variieren können,[124] *Agama* dagegen für die universelle Wahrheit einer geoffenbarten Religion, die für alle Menschen gleichermaßen verbindlich ist.

Die diskursiv getroffene Unterscheidung zwischen *Adat* und *Agama* zielt darauf, Religion von lokalen Einflüssen (Sprache, Brauchtum, Tradition etc.) zu trennen und die Welthaltigkeit von Religion, d.h. ihre Prägung durch Kultur und Geschichte, abzulegen. Gleichwohl gibt es *keine* klare Grenze zwischen *Adat* und *Agama*, insofern sich die semantischen Felder, auf denen sie sich bewegen, überschneiden – nicht zuletzt, da Anschauungen und Praktiken, die eben noch als religiös galten, jetzt als rückständig und abergläubisch angesehen werden. *Adat* und *Agama* stehen aus Sicht der islamischen Mehrheitsbevölkerung jedoch nicht nur in einer hierarchischen Ordnung (menschengemacht vs. gottgegeben), sondern auch in einer historischen Abfolge. Die überkommenen Gewohnheiten und Gebräuche des *Adat* werden von den neuen, schriftbasierten Ideen der Religion (*Agama*) abgegrenzt. Ein Bekenntnis zu diesen Ideen ist ein Bekenntnis zu etwas Neuem und damit zur Moderne.

Zugleich ist das Bekenntnis zu *Agama* mit einer Verschiebung vom Ritual zum Text, von der Orthopraxis zur Orthodoxie verbunden. Vor allem die Verbindung nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit Lese- und Schreibfertigkeit und damit im weitesten Sinne mit Bildung führt dazu, dass *Agama* in einem starken Maße mit der Moderne identifiziert wird. Die zentrale Frage, mit der sich jeder Gläubige konfrontiert sieht, lautet in diesem Zusammenhang: Soll der Islam so gelehrt und praktiziert werden, wie es die teils illiteraten Vorfahren taten, oder so, wie es die geoffenbarten Schriften schwarz auf weiß übermitteln? Die Parameter dafür, was einen guten Muslim auszeichnet, haben sich verschoben. Von entscheidender Bedeutung ist mittlerweile die Kenntnis der geoffenbarten Schriften, die die heutige Generation von früheren Generationen unterscheidet. Auf der Grundlage dieser Schriften wird Religion »erstmals zu einem präzise festgeschriebenen, in sich geschlossenen System, das man sich bewußt aneignet« (David 2011).

Die Aneignung und Vermittlung der Religion anhand der geheiligten Schriften (Koran und Hadith) erfolgt im Religionsunterricht, einem Pflichtfach an allen indonesischen Schulen, und in informellen Studiengruppen (*majelis taklim*), die seit einer Reihe von Jahren starken Zulauf verzeichnen. Der Islam umfasst jedoch nicht nur ein Glaubenssystem, das die heiligen Schriften vermitteln, sondern im Sinne eines »design for living« (Barth 1993: 179) auch einen Lebensstil – Kleidung, Ernährung, Umgangsformen etc. –, dessen Aneignung es einer wachsenden Mittelschicht in Indonesien erlaubt, sich als modern und gebildet auszuweisen. In diesem Zusammenhang kommt dem Kopftuch (*jilbab*) paradigmatische Bedeutung zu (vgl. auch Candraningrum 2013): Es ist (zumindest in Indonesien) nicht Ausdruck einer Rückkehr zu den Traditionen, sondern »Symptom für etwas Neues« (David 2011). Es sind die Töchter, die sich verschleiern – sehr zur Verwunderung ihrer Mütter und Großmütter. Das Kopftuch ist hier nicht

124 Dass lokale Traditionen von Dorf zu Dorf variieren können, wird auf Bali mit der Redewendung »Lain desa, lain adat« (»Andere Dörfer, andere Sitten) zum Ausdruck gebracht – gerne auch verballhornt als »Lain sawah, lain belalang« (»Andere Reisfelder, andere Heuschrecken«).

Reaktion auf oder gar gegen die Moderne, sondern Ausdruck des Bestrebens, selbst modern sein zu wollen. Von daher ist es vielfach Konzession an die vorherrschende Kleiderordnung und den modischen Zeitgeist und nicht unbedingt Indiz eines strengeren Glaubens.[125]

Abbildung 30: Pilgerinnen am Grabmal des Sunan Kudus in Kudus, Zentraljava



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Zugleich verbindet es die Frau, die es trägt, mit allen Frauen der islamischen Welt, die ihre Religion gut genug kennen, um zu wissen, wie sie sich zu kleiden haben.[126] So

125 Für die These, der zufolge das Tragen eines Kopftuches vielfach Konzession an die vorherrschende Etikette (*dress code*) und den modischen Zeitgeist (*fashion*) ist, spricht die Beobachtung, dass junge Javanerinnen, in der Regel gut ausgebildet, das Kopftuch gezielt einsetzen: In bestimmten Situationen wird es getragen (z.B. an der Universität oder bei der Zusammenkunft mit sozial höher gestellten Personen), in anderen Situationen dagegen abgelegt (bei informellen Treffen mit Freunden oder beim Einkaufen in der Nachbarschaft). Für eine strenggläubige Muslima wäre ein solches Verhalten undenkbar bzw. *haram* im Sinne eines Verstoßes gegen die islamische Rechtsordnung (*sharia*). Ganz abgesehen davon, dass junge Frauen *Jilbab* nicht nur mit Jeans, sondern gerne auch mit Minirock und Leggings kombinieren.

126 Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass im Koran an keiner Stelle davon die Rede ist, dass rechtgläubige Frauen ihre Haare verbergen sollten. Die Textstelle, die einer solchen Anweisung

trägt das Kopftuch, für westliche Beobachter vielfach Signum und Emblem der frauenfeindlichen Haltung des Islam, zu einer Identität bei, »die an der globalen Moderne teilhat« (David 2011). Um diese Teilhabe zu ermöglichen, musste sich der Islam gleichwohl einem fundamentalen Transformationsprozess unterziehen, d.h. sich gegenüber einem modernen und aufgeklärten Verständnis von Religion öffnen.[127]

Religionisierung, Ambiguitätstoleranz und Desintegration

Mit Beginn der Unabhängigkeit hat ein religiöser Transformationsprozess in Indonesien eingesetzt, der wahlweise als »internal conversion« (Geertz 1973a: 182) und »Islamization of Muslims« (Boland 1971: 193) bezeichnet wird. Clifford Geertz hatte diesen Prozess – bezogen auf Bali – folgendermaßen skizziert: »What used to rest on ritual habit is now to rest on rationalized dogmatic belief« (Geertz 1973a: 186). Für diese Hinwendung zu einem rationalisierten Glauben steht – bezogen auf Java – die Forderung muslimischer Reformer »for a return to the two sources of Islam, the Qur'an and the Tradition« (Boland 1971: 214).

Auch Hefner beobachtet einen Rationalisierungsprozess des religiösen Glaubens auf Java, den er als »Islamization of non-standard Islam« bezeichnet (Hefner 2011: 72). Damit adressiert er einen Prozess der Transformation lokaler Anschauungen und Praktiken »by an Islam organized in a more standardized, textual, and deterritorialized form of ›religion‹ (*agama*)« (Hefner 2011: 72).

Da dieser Transformationsprozess nicht auf den Islam beschränkt ist, sondern alle Religionsgemeinschaften auf Java (Christen, Hindus, Buddhisten, Konfuzianer etc.) erfasst, bezieht sich Hefner auf diesen Prozess auch nicht als Islamisierung, sondern im Anschluss an Sven Cederroth (1996) als Religionisierung (*agamaisasi*): »By religionization, I mean the reconstruction of a local or regional spiritual tradition with reference to religious ideals and practices seen as standardized, textualized, and universally incumbent on believers« (Hefner 2011: 72–73). Religionisierung ist hier sowohl Antonym für Säkularisierung als auch Synonym für die Rationalisierung und Systematisierung traditioneller Glaubenssysteme. Religionisierung beinhaltet demnach zwei Prozesse, die im gleichen *Zeitraum* stattfinden: Eine Rekonstruktion und Revitalisierung lokaler spiritueller Traditionen *und* ihre Rationalisierung, Systematisierung, Kodifizierung etc. nach dem Vorbild translokaler Religionen, die gerne auch als Weltreligionen bezeichnet werden.

Als treibende Kraft hinter diesem Rationalisierungsprozess wird die Moderne erkannt, die mit Verstädterung, Bildung, sozialer Mobilität, neuen Medien etc. einhergeht und die Anziehungskraft traditioneller und lokal gebundener Glaubensgemeinschaften unterminiert (vgl. Hefner 2011: 74). Angesichts schwindender Gefolgschaft sehen sich diese Glaubensgemeinschaften genötigt, »the trademark features of religionization«

---

noch am nächsten kommt, ist Sure 24 (»Das Licht«), Vers 31, die Frauen dazu auffordert, »daß sie ihre Blicke niederschlagen und ihre Scham hüten, und daß sie nicht ihre Reize zur Schau tragen, es sei denn, was außen ist, und daß sie ihren Schleier über ihren Busen schlagen und ihre Reize nur ihren Ehegatten zeigen oder ihren Vätern […]« (Koran 1960: 332).

127 Als aufgeklärt gilt der Islam an dieser Stelle, soweit Vertreter dieses Glaubens mit den zentralen Texten (Koran, Hadith) vertraut sind und abweichenden Auslegungen dieser Texte ausschließlich argumentativ – und eben nicht gewalttätig – begegnen.

(Hefner 2011: 83) anzunehmen, und das bedeutet Hierarchisierung der Führung, Dogmatisierung des Glaubens, Standardisierung der Rituale und Skripturalisierung der Lehre (vgl. Hefner 2011: 83). Der Prozess der Religionisierung lokaler Formen des Islam führt Hefner zufolge dazu, dass die Traditionen der *Abangan*, die er als »decentered, multivocalic, and relativistic« charakterisiert und denen er eine gewisse »preoccupation with genesis and origins« attestiert (vgl. Hefner 2011: 79), unter Druck geraten und schließlich zum Ende des 20. Jahrhunderts kollabieren: »[…] by the 1980s, *abanganism* was in its last gasp« (Hefner 2011: 80).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen über Glokalisierung und die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen wird deutlich, dass Hefner ganz auf die homogenisierenden Tendenzen der Religionisierung fokussiert und die fragmentierenden und heterogenisierenden Tendenzen ausklammert. Er räumt zwar ein, dass »spirit rituals« wie die *Labuhan*-Feierlichkeiten in Parang Kusumo und die Darbringung von Opfergaben für Ratu Kidul bis in die Gegenwart fortbestehen (»continue«), doch das sind für Hefner lediglich »isolated ritual events« (Hefner 2011: 87), die an seiner Diagnose vom »collapse of the non-standard, syncretic varieties of Islam« (Hefner 2011: 71) nichts ändern.

Dabei sind Pilgerfahrt und Heiligenverehrung anschauliche Beispiele dafür, dass die Religionisierung des Islam auf Java nicht auf homogenisierende Tendenzen reduziert werden kann. Die Verehrung nicht nur der legendären *Wali Songo*, sondern auch der »bandit saints of Java« (Quinn 2019) hat Konjunktur, ebenso wie lokale Pilgerfahrten zu Heiligengräbern, Berggipfeln und Wasserquellen, die es nach orthodoxer Überzeugung als auch nach Meinung moderner und reformorienterter Muslime eigentlich nicht mehr geben dürfte (vgl. Gottowik 2016 und 2019). Die genannten Ritualpraktiken zeugen ebenso wie die Konjunktur von *Ritual seks* davon, dass heterodoxe Anschauungen und transgressive Praktiken, die konstitutiv für die *Abangan* sind, nicht nur fortbestehen, sondern in den letzten Jahren sogar in einigen Teilen Javas zugenommen haben (vgl. Gottowik 2020; vgl. auch Liddle 1996: 624, Mujab 2018: 13 und Quinn 2019: 389). Sie verdeutlichen jedoch vor allem, dass mit der Religionisierung nicht nur der orthodoxe Islam einen Aufschwung erfährt, sondern auch heterodoxe Strömungen. Diese gegenläufigen Tendenzen erhöhen die Spannungen *innerhalb* der islamischen Gemeinschaft (*umma*) und tragen ganz entschieden zum Eindruck einer Islamisierung Indonesiens im Sinne einer Radikalisierung der religiösen Überzeugungen bei.

Um diesem Eindruck entgegenzuwirken, versucht die vorliegende Studie, beide Tendenzen (Homo- und Heterogenisierung) gleichzeitig in den Blick zu nehmen: Roro Mendut ist in Gandu fast vergessen, während Ratu Kidul in Parang Kusumo höchste Aufmerksamkeit erfährt. Was die gegenläufigen Tendenzen paradigmatisch verdeutlicht ist folgendes: Homogenisierung und Heterogenisierung sind zwei Aspekte des gleichen Transformationsprozesses, beide finden im selben *Zeitraum* statt. Und beide sind das Ergebnis der Religionisierung: einmal im Sinne einer immer stärkeren Rationalisierung und Standardisierung der Anschauungen und Praktiken und das andere Mal im Sinne einer immer stärkeren Selbstauslegung im religiösen Idiom.

Gegenüber Hefner wäre zu betonen, dass sich Religion und Ritual schon immer verändert haben und auch weiterhin verändern müssen, wenn sie für den Einzelnen bedeutsam bleiben wollen. Der entscheidende Punkt ist deshalb auch nicht, dass bestimmte Ri-

tuale (z.B. »the cult of village guardians and ancestors«; Hefner 2011: 87) sich verändern, zurückgehen oder ganz verschwinden – so zentral sie für das Selbstverständnis der rituellen Akteure auch gewesen sein mögen. Wesentlich einschneidender sind die Folgen der Religionisierung im Hinblick auf den sozialen Zusammenhalt einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft wie Indonesien. Schließlich werden mit der Religionisierung und der Durchsetzung eines modernen Religionsbegriffs klar definierte Grenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen gezogen – mit weitreichenden Implikationen für die soziale Kohäsion der betreffenden Gesellschaft.

Religionisierung bedeutet Rationalisierung und Standardisierung von religiöser Doktrin und ritueller Praxis nach dem Vorbild der Weltreligionen. Diese stehen in Opposition zu einem monistischen Verständnis, dem zufolge alle Religionen ihrem Wesen nach gleich sind: Alle haben dasselbe Ziel, lediglich unterschiedliche Wege dorthin eingeschlagen, und es ist Aufgabe jedes Einzelnen herauszufinden, welcher Weg für ihn oder sie der richtige ist.[128] Die Grenzen zwischen den Religionen sind hier noch offen, und es ist möglich, verschiedene Wege auszuprobieren und sogar gleichzeitig zu beschreiten, denn: »Die Hauptsorge gilt nicht […] der Gefahr, falsche Götter anzubeten, sondern ganz im Gegenteil der Möglichkeit, eine wichtige Gottheit zu vernachlässigen« (Assmann 2003: 38).

Ein solcher Monismus weicht im Zuge der Religionisierung der Überzeugung, dass – wie es in den Evangelien heißt – niemand zwei Herren gleichzeitig dienen kann (vgl. Matthäus, Kap. 6, Vers 24 und Lukas Kap. 16, Vers 13).[129] Die hier anklingende Überzeugung, dass sich Religionen gegenseitig ausschließen, ist das Ergebnis der Religionisierung, mit dem sich monotheistische Denkmuster auf Kosten polytheistischer Systeme durchsetzen. Diesen Denkmustern zufolge gibt es nur *einen* richtigen Weg zu Gott, alle anderen sind falsch; auf diese Weise etabliert sich ein Gottesbild, das auf den Kategorien von richtig und falsch basiert, verbunden mit einem Religionsbegriff, der zwischen wahrer und falscher Religion unterscheidet. Ein solcher Religionsbegriff blockiert Jan Assmann zufolge jedoch die zwischen polytheistischen Systemen stets mögliche interkulturelle und interreligiöse Übersetzbarkeit.[130] Und ein solcher Religionsbegriff ist, wenn er die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, d.h. seinen absoluten Wahrheitsanspruch wirklich ernst nimmt, notgedrungen intolerant (vgl. Assmann 2003: 26 und 32).

---

128 Einer anderen Redewendung zufolge sind alle Religionen gleich gut, doch keine ist gut für jeden. Religiöser Pluralismus erfährt hier eine besondere Wertschätzung.

129 Die angeführten Evangelisten weisen darauf hin, dass sich der Glaube an weltliche Dinge (»Mammon«) nicht mit dem Glauben an Gott vereinbaren lässt. Dass der Glaube an mehrere Götter nicht statthaft ist, postulieren die abrahamischen Religionen an aller prominentester Stelle: als erstes der zehn Gebote (Judentum, Christentum) bzw. als erste der fünf Säulen (Islam).

130 Aus polytheistischer Perspektive sind die römische Venus, die griechische Aphrodite, die akkadische Ischtar, die levantinische Astarte, die sumerische Inanna etc. nicht Namen für verschiedene Göttinnen, sondern der wechselseitig übersetzbare Name für die Göttin der Liebe, der von verschiedenen Epochen und Kulturen nur jeweils anders durchbuchstabiert wurde. Religiös legitimierte Intoleranz kommt der Argumentation Assmanns zufolge erst mit der sogenannten mosaischen Unterscheidung auf, d.h. mit der Unterscheidung zwischen wahr und falsch in den Religionen bzw. der Behauptung, nur eine dieser Göttinnen könne die wahre Göttin der Liebe sein, alle anderen dagegen seien falsche Göttinnen bzw. heidnische Götzen (vgl. Assmann 2003).

Im Zuge der Religionisierung und der Durchsetzung eines modernen Religionsbegriffs definieren sich Religionsgemeinschaften als klar abgegrenzte Einheiten, die ein spezifisches Dogma und eine spezifische Liturgie kennzeichnet (vgl. Gottowik 2014a: 18). Zentrale Akteure im Prozess der Religionisierung sind – bezogen auf Bali – *Parisada Hindu Dharma Indonesia/PHDI* und – bezogen auf Java – *Nahdlatul Ulama/NU* und *Muhammadiyah/MU*, die ihre jeweilige Gefolgschaft bis in die Gebetshaltung hinein auf die sie exklusiv kennzeichnenden Merkmale verpflichten. Auf diese Weise werden konfessionelle Unterschiede betont und Grenzen zwischen den Glaubensgemeinschaften errichtet – Voraussetzung dafür, Konflikte längs dieser Grenzen austragen zu können.

Ein weiterer Akteur im Prozess der Religionisierung auf Java ist *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*). Die *Fatwas*, die von diesem Rat erlassen werden, zielen auf »a complete segregation of the different faith communities«, betonen »the exclusivity of traditions« und untergraben, was als »pluralist civil society« zu bezeichnen wäre (vgl. Ramstedt 2010: o.S.). Was sich demnach im Zuge der Religionisierung und unter dem Eindruck eines modernen Religionsbegriffs ereignet, ist die Fragmentierung eines ausgreifenden religiösen Feldes (Mystizismus, Spiritualismus, Animismus) in verschiedene Konfessionen, die sich nicht nur gegenseitig ausschließen, sondern einander auch antagonistisch gegenüberstehen.

Vor diesem Hintergrund ist vielfach die Frage gestellt worden, was die Gläubigen auf Java und Bali davon abhält, ihre unterschiedlichen Auffassungen von Gott und der Welt gewalttätig auszutragen. Geertz verweist in diesem Zusammenhang auf das Bewusstsein einer gemeinsamen Kultur und gemeinsam geteilter Werte (vgl. Geertz 1960: 365, 366, 370), das nicht nur die verschiedenen Strömungen innerhalb des Islam miteinander verbindet, sondern auch interkulturell und interkonfessionell wirksam ist: »[…] all, or nearly all, Javanese share many common values which tend to counteract the divisive effects of variant interpretations of these values« (Geertz 1960: 355).

Diese kulturell verankerten Werte, von Geertz auch als Ethos bezeichnet, ruhen auf einer Reihe von Prinzipien auf, aus denen das Prinzip der Konfliktvermeidung (*rukun*) herausragt (vgl. auch Magnis-Suseno 1981: 37–54). Dieses Prinzip kommt auch in sozialen Mechanismen wie dem rituellen Festmahl (*slametan*) zum Tragen (vgl. Geertz 1960: 370)[131] und geht einher mit einem »kontextuellen Relativismus« (»contextual relativism«), den Geertz als die vorherrschende religiöse Einstellung auf Java bezeichnet (vgl. Geertz 1960: 373).[132] Diese sozialen Mechanismen gepaart mit »relativistischer

131 Beim *Slametan* werden Verwandte, Freunde und Nachbarn anlässlich eines bestimmten Ereignisses (Geburt, Hochzeit, Tod) zu Gebet und Festmahl eingeladen, unabhängig davon, welcher Konfession sie angehören. Das *Slametan* als kultur- und konfessionsübergreifende rituelle Handlung gilt als »the heart of Javenese religion« (Laksana 2014: 206). Nahezu gleichlautende Formulierungen finden sich auch bei Geertz (1960: 11) und Beatty (1996: 286). Die integrative Funktion des *Slametan* hebt insbesondere Beatty hervor: »As an example of religious syncretism, it shows how […] people can come to terms with their differences« (Beatty 1996: 286). Einen etwas anderen Schwerpunkt setzt dagegen Pemberton: »[…] the slametan's focus is the *distribution* of exchanged food. Rather than a form of commensal bonding, slametan are, in practice, more of a ritual takeout« (Pemberton 1994: 245).

132 Der angesprochene kontextuelle Relativismus kommt in der balinesischen Redewendung »desa, kala, patra« zum Ausdruck, die im Sinne von »Zeit, Ort, Umstände« zu verstehen ist und darauf

Toleranz« (»relativistic tolerance«; Geertz 1960: 373)[133] federn die Differenzen ab, die in multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften alltägliche Erfahrung sind: »[…] any event which brings together rather antagonistic groups emphasizes not only their willingness to cooperate but also their differences. […] any ritual which really reflects the values of a society will reflect not only how they fit with one another but also how they don't fit« (Geertz 1960: 378).

Gemeinsame rituelle Veranstaltungen wie das *Slametan* führen allen Beteiligten nicht nur vor Augen, was sie miteinander verbindet, sondern auch, was sie voneinander trennt. Das Prinzip der Konfliktvermeidung (*rukun*) gepaart mit kontextuellem Relativismus erlaubt es den sozialen Akteuren gleichwohl, mit der Ambiguität umzugehen, die aus dem Bewusstsein sowohl gemeinsamer als auch unterschiedlicher Auffassungen hinsichtlich Gott und der Welt erwächst.

Der Islamwissenschaftler Thomas Bauer (2011) hat darauf hingewiesen, dass sich Epochen und Kulturen in starkem Maße darin unterscheiden, wie sie eine solche Ambiguität im Sinne von »Mehrdeutigkeit, Vagheit, Vielfalt und Pluralität empfinden und wie sie damit umgehen« (Bauer 2011: 13; vgl. auch Levine 1985: 23). So attestiert Bauer insbesondere islamisch geprägten Kulturen »ein großes Vergnügen daran, Mehrdeutigkeiten bewusst zu erzeugen, etwa in der Literatur und in den Künsten« (Bauer 2011: 13). Zugleich betont er, »daß die Moderne als Prozeß der Rationalisierung wesenhaft ambiguitätsfeindlich ist« (Bauer 2011: 35) und gelangt so zu der Schlussfolgerung: »In ihrem Wandel von der Vergangenheit zur Gegenwart durchleben islamische Kulturen ihren Modernisierungsprozeß offensichtlich als einen Prozeß der Vernichtung von Ambiguität« (Bauer 2011: 15).

In einem zweiten Schritt überträgt Bauer diese Überlegungen in den Bereich »kultureller Ambiguität«, worunter er »das gleichzeitige Nebeneinander verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen, die uneindeutigen Zuordnungen zu diesen Gruppen und das gleichzeitige Leben in mehr als einer davon« versteht (vgl. Bauer 2011: 39). Der Prozess der Religionisierung, verbunden mit der Durchsetzung eines modernen, d.h. exklusiven Religionsbegriffs, bringt diese Ambiguität und die mit ihr verbundene relativistische Toleranz zum Verschwinden. An ihre Stelle rückt ein theologischer Wahrheitsanspruch, der als Phänomen der Moderne nicht nur das Christentum, sondern auch den zeitgenössischen Islam kennzeichnet. Von daher gelangt Bauer zu der – vielleicht etwas überspitzt formulierten – These, »daß der Westen im radikalen Islamismus der Fratze seiner eigenen Ideologisierung und Disambiguisierung der Welt ins Auge blickt« (Bauer 2011: 52).[134]

aufmerksam macht, dass diese drei Variablen bei der Beurteilung eines Sachverhalts stets berücksichtigt werden sollten.

133 Die zugrundeliegende Haltung (»relativistic tolerance«), die nicht zuletzt beim *Slametan* zum Tragen kommt, hat Geertz in einer Formulierung, die der vorliegenden Studie als Motto vorangestellt ist, folgendermaßen beschrieben: »[…] for all Javanese, a neighbor is a neighbor after all, even if he does burn incense to idols« (Geertz 1960: 371).

134 Was sich im Zuge der Religionisierung verändert, wird mit Blick auf »islamische Kulturen« deutlich, die Bauer als *traditionell* ambiguitätstolerant bezeichnet: Als Ungläubiger (»Unbeschnittener«) darf man eine Moschee nicht mehr betreten, von der Teilnahme an rituellen Handlungen (z.B. am Freitagsgebet) ganz zu schweigen. Das ist gleichwohl keine genuin islamische Haltung,

Der hier angesprochene Prozess der Disambiguisierung lässt sich auch im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung auf Java beobachten. Nach *traditioneller* Auffassung steigen die Chancen, ein Ritual (z.B. eine Prozession im Kontext der *Labuhan*-Feierlichkeiten) erfolgreich durchzuführen mit der Zahl der rituellen Akteure, d.h. ein Ritual gilt als umso effektiver, je mehr Akteure sich daran beteiligen, und das *unabhängig* davon, welcher Glaubensgemeinschaft sie angehören. Diese *inklusive* Haltung ist Voraussetzung dafür, dass Muslime, Christen, Hindus etc. an einem Pilgerort wie Parang Kusumo zusammenkommen und Javaner, Balinesen, Chinesen etc. dort einträchtig ihre rituellen Handlungen verrichten (vgl. Gottowik 2010b). Das Wissen darum, dass das gleiche Ritual unterschiedliche Adressaten (Gott, Allah, Shiva) hat und mit unterschiedlichen Intentionen (Buße, Dank, Erleuchtung) verrichtet wird, veranlasst die Pilger keineswegs, an ihren religiösen Überzeugungen zu zweifeln – ganz im Gegenteil: Die kultur- und konfessionsübergreifende Anziehungskraft von Parang Kusumo bestätigt die Pilger in ihrer Auffassung, dass es sich hier um einen sakralen Ort von besonderer Bedeutung handelt und rituelle Handlungen an diesem Ort besonders wirksam sind.[135]

Die angesprochene Ambiguitätstoleranz findet ihre Entsprechung auf der Ebene der Mythen und Legenden: Nach *traditioneller* Überzeugung nimmt die Bedeutung eines Mythos (z.B. über die Meeresgöttin Ratu Kidul) mit der Zahl derjenigen zu, die ihn kennen und an ihn glauben, und das *unabhängig* davon, wie sie ihn deuten oder welcher Version sie folgen. Wenn viele Akteure um diesen Mythos wissen, gilt er als besonders bedeutsam, ohne dass eine Entscheidung hinsichtlich seiner wahren Bedeutung bzw. seiner richtigen oder falschen Auslegung getroffen werden müsste. Die Bedeutung eines Mythos zeigt sich in seiner Verbreitung, unabhängig davon, wie er gedeutet wird.

An Pilgerorten wie Parang Kusumo und – wie noch zu zeigen sein wird – am Gunung Kemukus hat eine *politics of interpretation* eingesetzt, die diese Ambiguitätstoleranz unterläuft. Es wird zunehmend zwischen richtiger und falscher Auslegung unterschieden, um auf der Grundlage einer solchen Unterscheidung heterodoxen Ritualpraktiken die Legitimation abzusprechen. Allerdings ist diese Politik in ihrem Bemühen, der vermeintlich richtigen Auslegung zur Geltung zu verhelfen, bislang nur wenig erfolgreich – wie die Popularität heterodoxen Ritualpraktiken an den beiden genannten Pilgerorten verdeutlicht.

Verglichen mit Parang Kusumo hat die Religionisierung am Grabmal der Roro Mendut in Gandu eine ganz andere Entwicklung genommen. Rituelle Praktiken, die sich nicht von den heiligen Schriften bzw. der *Sunna* herleiten lassen, wurden abgelegt oder werden unterdrückt. Dazu gehört auch das schon mehrfach angesprochene rituelle Festmahl (*slametan*), das aus Gandu verbannt wurde und sein integratives Moment dort nicht mehr entfalten kann. Doch selbst in Gemeinden, wo es noch stattfindet, wird es häufig

---

sondern Resultat der Religionisierung, die als Prozess – wie bereits mehrfach ausgeführt – alle Konfessionen spätestens seit den 1980er Jahren erfasst hat und die – bezogen auf den Islam – mit unterschiedlicher Geschwindigkeit dabei ist, sich in Ländern wie Marokko, Tunesien, Algerien, Palästina, Türkei und Indonesien durchzusetzen – um nur die Länder zu nennen, in denen der Autor der vorliegenden Studie diesen Prozess in verschiedenen Stadien beobachten konnte.

135 Die integrativen Implikationen einer rituellen Praxis, die Kultur und Konfession transzendiert, veranschaulicht Huub de Jonge am Beispiel von Pilgerfahrten an das Grab von Sukarno (vgl. Jonge 2008: 109, 114, 119).

als genuin islamische Veranstaltung ausgelegt, zu der Angehörige anderer Konfessionen nicht mehr eingeladen werden (vgl. Kim 1996: 135).

Die hier angesprochene Umdeutung der rituellen Praxis ist das Resultat der Religionisierung und der damit verbundenen Durchsetzung eines modernen, exklusiven Religionsbegriffs. Diese Umdeutung bleibt nicht ohne Folgen, und in Bezug auf den *Slametan* – um bei diesem Beispiel zu bleiben – heißt das: Opfergaben, Räucherstäbchen, Weihwasser etc. gelten allesamt als Ausdruck heterodoxer Anschauungen und illegitimer Praktiken und kommen deshalb nicht mehr zum Einsatz; dagegen ist die Rezitation islamischer Texte in den Vordergrund getreten. Die Transformation der rituellen Praxis ist einschneidend, selbst wenn diese Praxis weiterhin darauf zielt, »disturbing spirits« (»yang mengganggu«) zu befrieden (vgl. Braten 1989: 68–69).

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen wird folgendes deutlich: Nicht der Islam erodiert in erster Linie die lokalen Traditionen, sondern ein moderner Religionsbegriff, der sich in allen Konfessionen weitgehend durchgesetzt hat. Auf der Grundlage dieses Religionsbegriffs werden globalisierte Anschauungen und Praktiken (*agama*) standardisiert und kodifiziert: Sie sollten *idealerweise* überall auf der Welt die gleichen sein und sich zugleich von den Anschauungen und Praktiken aller anderen Konfessionen unterscheiden. Darüber hinaus werden auf der Grundlage dieses Religionsbegriffs lokale Anschauungen und Praktiken (*adat*) verdrängt: Sie sollten – wie am Beispiel des Pilgerortes Gunung Kemukus noch zu zeigen sein wird – im Zuge der Modernisierung von Kultur und Gesellschaft entweder verschwinden oder profanisiert werden, um sie folkloristisch vermarkten zu können. Das Resultat ist in beiden Fällen das Gleiche: Die Durchsetzung eines modernen Religionsbegriffs impliziert die Desintegration eines kultur- und konfessionsübergreifenden Ethos, das bislang die Grundlage einer um sozialen Ausgleich (*rukun*) bemühten Gesellschaft gebildet hat.

5. Der Berg Kemukus als Ort einer inzestuösen Beziehung

5.1 Die Legende von Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan

Von den drei Pilgerorten, auf deren vergleichender Untersuchung die vorliegende Studie basiert, ist Parang Kusumo aufgrund der hier periodisch stattfindenden *Labuhan*-Feierlichkeiten sicherlich der bekannteste Ort. Doch kein anderer Pilgerort in Zentraljava wird stärker mit *Ritual seks* in Verbindung gebracht als der Berg (*Gunung*) Kemukus. Pilgerort und rituelle Praxis sind hier in der öffentlichen Wahrnehmung auf das engste miteinander verwoben und verweisen wechselseitig aufeinander.

Dabei handelt es sich bei *Ritual seks* am Gunung Kemukus keineswegs, wie in den Medien behauptet, um »one of the world's most bizarre and best kept secrets of Indonesia«.[1] Zumindest was die Geheimhaltung anbelangt, ist das Gegenteil der Fall. Noch im Mai 2014 veröffentlicht die *Solopos* eine fünfteilige Serie über den genannten Pilgerort, in der die rituellen Praktiken aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet werden: aus der Perspektive der *Juru Kunci*, Pilger, Prostituierten, Dorfbewohner und Behörden.[2] Die umstrittenen Praktiken am Gunung Kemukus sind demnach über die lokale Medienberichterstattung weithin bekannt, und aufgrund literarischer Bearbeitungen haben sie sogar über die Grenzen Javas hinaus Beachtung gefunden (vgl. z.B. Rahardi 2008 und Rudiyant 2017). Von den heterodoxen Praktiken am Gunung Kemukus dürfte auch der Präsident der Republik Indonesien und frühere Bürgermeister der Stadt Surakarta, Joko Widodo (»Jokowi«), gewusst haben, zumal er nur wenige Kilometer von diesem Pilgerort entfernt aufgewachsen ist.[3] Daraus ergibt sich eine nicht zu unterschätzende politische

1 Vgl. *Daily Mail Australia* vom 18. November 2014: https://www.dailymail.co.uk/news/article-2838843/Welcome-Sex-Mountain-remote-religious-site-people-sex-strangers-bring-good-fortune.html (Zugriff am 10. Mai 2021).

2 Vgl. *Solopos* vom 13., 14., 15., 17. und 18. Mai 2014, z.B.: https://www.solopos.com/prostitusi-gunung-kemukus-ini-asal-mula-penyimpangan-ziarah-dan-praktik-prostitusi-508204 (Zugriff am 10. Mai 2021).

3 Jokowi wurde 1961 in Surakarta geboren und ist auch in dieser Stadt aufgewachsen. Seine Familie lebt heute noch dort. Eines seiner Möbelgeschäfte, PT Rakabu Sejahtera, liegt in Sembirembe, Kalijambe, Sragen, weniger als 15 Kilometer südlich des Gunung Kemukus; vgl. *Detiknews* vom 10.

Brisanz: Es spricht alles dafür, dass selbst der mächtigste Mann im Staate seit vielen Jahren um die normverletzenden Praktiken am Gunung Kemukus weiß – unterbunden hat er sie jedoch nicht.

Tatsächlich konnten die Pilger den hochgradig umstrittenen Praktiken am Gunung Kemukus bis in den Herbst 2014 hinein weitgehend ungehindert nachgehen. Die lokalen Behörden ließen sie gewähren und versuchten lediglich, mit vor Ort verteilten Broschüren so etwas wie Aufklärungsarbeit zu leisten. Dabei setzten sie vor allem darauf, die Legende, auf die sich die Pilger zur Legitimierung ihrer rituellen Praktiken beziehen, als Missverständnis oder Fehlinterpretation hinzustellen. Gleichzeitig wurden mit den genannten Broschüren andere Versionen der Legende stark gemacht, die keinerlei Rechtfertigung der inkriminierten Praktiken erlauben. Von daher ist die aktuelle Situation am Gunung Kemukus ganz ähnlich wie in Parang Kusumo von einer *politics of interpretation* gekennzeichnet: Verschiedene Interessengruppen ringen um die Deutungshoheit in Bezug auf die Legende, mit der die Pilger ihre heterodoxen Ritualpraktiken legitimieren.

Der historische Kontext der Legende

Die Legende, die für das rituelle Geschehen am Gunung Kemukus von zentraler Bedeutung ist, spielt in einer Zeit des Umbruchs. Es ist die Zeit des Niedergangs des hindubuddhistischen Großreiches Majapahit und des Aufkommens einer neuen, vom Islam geprägten Ordnung. Dieser Umbruch läßt sich paradigmatisch an der Person Brawijaya V (1413–1478) festmachen, in dessen Regierungszeit die Gunung Kemukus-Legende angesiedelt ist.

Brawijaya V gilt als der letzte König (*Raja*) des Majapahit-Reiches. Der Legende nach weigerte er sich, den Islam anzunehmen und wurde daraufhin von einem seiner Söhne vom Thron gestoßen.[4] Anderen Quellen zufolge ist es Sunan Kalijaga gelungen, ihn kurz vor seinem Tod zum Islam zu bekehren.[5] Doch sein Ende bleibt mysteriös. Das letzte Mal wurde er lebend am Gunung Lawu (3.265 m) gesehen, wo eine Gedenkstätte (*petilasan*) unterhalb des Gipfels daran erinnert, dass er hier *Moksa* erlangt haben muss. Brawijaya wird dort von der lokalen Bevölkerung konfessionsübergreifend als *Sunan Lawu* und *Sang Prabu* verehrt. Daneben gibt es noch eine zweite Gedenkstätte (*petilasan*) am indischen Ozean in Ngobaran, Gunung Kidul, von der lokale Narrative ebenfalls berichten, dass ihm hier *Moksa* zuteil wurde. Auch diese Gedenkstätte ist ein multireligiöser Ort, insofern Anhänger unterschiedlicher Glaubensrichtungen (*Agama Muslim, Hindu, Buddha, Kejawen etc.)* hierher pilgern, um des Verstorbenen zu gedenken. Und dann gibt es noch ein Grab (*makam*) in Trowulan, Mojokerto, Ostjava, wo Brawijaya der Legende zufolge gemeinsam mit seiner ersten Frau, einer Muslima aus Champa (*Putri Campa*) beigesetzt wurde. Die Existenz dieses Grabes, das auf eine muslimische Beerdigung und nicht auf

Dezember 2019: https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-4778693/gudang-kayu-sebelahan-pabrik-milik-jokowi-terbakar-kerugian-rp-25-m (Zugriff am 10. Mai 2021).

4 Vgl. Slametmuljana 1976: 254 mit Bezug auf das *Serat Kanda*.

5 Vgl. Drewes 1966: 321 und 352 mit Bezug auf das *Serat Dermagandul*. Auf die Umstände seiner Konversion, so wie sie im *Serat Dermagandul* dargestellt sind, wird in Kapitel 3.4 der vorliegenden Studie eingegangen.

eine hindu-buddhistische Feuerbestattung verweist, wird von der lokalen Bevölkerung dahingehend gedeutet, dass er noch vor seinem Tod zum Islam konvertiert ist.[6]

Abbildung 31: Das Grabmal des Brawijaya am Gunung Lawu



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Es gilt als historisch belegt, dass Brawijaya, wie seinerzeit üblich, matrimoniale Beziehungen nicht nur zu einer Hauptfrau (*permaisuri*), sondern auch zu mehreren Nebenfrauen und Konkubinen (*selir*) unterhalten hat, aus denen zahlreiche Kinder hervorgegangen sind.[7] Die Legende vom Gunung Kemukus berichtet von einer besonders intensiven Beziehung zwischen einer dieser Frauen, Nyai Ontrowulan, und Pangeran Samudro, einem der Söhne von Brawijaya. Die verschiedenen Versionen dieser Legende variieren vor allem hinsichtlich der Frage, was die beiden miteinander verband: eine rein platonische Liebe oder eine sexuelle Beziehung? Diese Frage ist von besonderer Brisanz, da Ontrowulan möglicherweise nicht nur eine Konkubine von Brawijaya war, sondern auch die Mutter von Pangeran Samudro – es sich also im Falle einer sexuellen Beziehung um Inzest handeln würde.[8] Doch ganz unabhängig davon, welcher Version man bereit ist zu

6 Es gibt noch weitere Orte, an denen Brawijaya V gedacht wird, die hier jedoch ausgespart bleiben.

7 Nancy Florida zufolge, die das *Babad Jaka Tingkir* übersetzt und einer umfassenden Deutung unterzogen hat, werden Brawijaya V insgesamt 111 [!] Kinder nachgesagt (vgl. Florida 1995: 300). Zur komplexen Abstufung zwischen legitimen und illegitimen Nachkommen, vgl. ebenfalls Florida 1995: 280.

8 Die verschiedenen Versionen betonen je nach Interessenlage des Erzählers entweder die Bedingungslosigkeit der mütterlichen Liebe oder die Einzigartigkeit dieser leidenschaftlichen Verbindung.

folgen: Die Legende endet stets mit dem Tod von Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan. Während der Tod von Samudro überraschend kommt und einigen Versionen zufolge gewaltsam erfolgt, nimmt sich Ontrowulan selbst das Leben oder stirbt gebrochenen Herzens. Ob Ontrowulan gemeinsam mit Pangeran Samudro am Gunung Kemukus beigesetzt wurde oder an diesem Ort *Moksa* erlangt hat, variiert ebenfalls mit den Versionen. Jedenfalls wiederholt sich hier die bereits von anderen Legenden her bekannte Totenfolge: Erst stirbt der Mann, dann folgt die Frau, um auch im Jenseits mit ihm vereint zu sein.

Verschiedene legendarische Erzählungen beziehen sich auf Brawijaya, seine Frauen und Kinder sowie die historischen Ereignisse, die seiner Entmachtung und dem Zusammenbruch des Majapahit-Reiches vorausgegangen sind. Zu diesen Quellen gehören das *Babad Tanah Jawi*, *Babad Jaka Tingkir*, *Serat Kanda* etc. Dem *Babad Tanah Jawi* (2017: 22–32) zufolge ist Brawijaya nicht nur mit einer muslimischen Prinzessin aus Champa (Kambodscha/Südvietnam) verheiratet, sondern auch mit einem weiblichen Geistwesen (»raksasa wanita«), das sich in eine schöne Frau verwandelt hat. Aus dieser Verbindung geht der gemeinsame Sohn Arya Damar hervor. Brawijaya heiratet ein drittes Mal, diesmal eine Chinesin, die jedoch von seiner ersten Frau nicht akzeptiert wird – möglicherweise, weil sie schwanger ist und ihm einen Sohn gebären wird: Raden Patah. Aus diesem Grund tritt Brawijaya seine dritte Ehefrau an seinen Sohn Arya Damar ab, der mit ihr ebenfalls einen Sohn haben wird: Raden Husen. Sohn und Enkel von Brawijaya werden später von Sunan Ngambel unterrichtet und konvertieren zum Islam. Unter der Führung von Raden Patah werden sie ihren eigenen (Groß-)Vater stürzen und in Demak den ersten muslimischen Staat (*kesultanan*) auf Java errichten (vgl. auch Fox 1997: 196–198 und Wain 2017: 426–427).

Im Hinblick auf die Gunung Kemukus-Legende ist bedeutsam, dass dem *Babad Tanah Jawi* zufolge Brawijaya und einer seiner Söhne mit der gleichen Frau liiert waren. Das *Babad Jaka Tingkir* berichtet darüber hinaus, dass Brawijaya einen seiner Söhne vom königlichen Hof verbannt hat in Reaktion auf »the impolite revelation of a too intimate knowledge of the queen« (Florida 1995: 290). Vor diesem Hintergrund scheint es nicht ausgeschlossen, dass die Gunung Kemukus-Legende auf historische Ereignisse am königlichen Hof von Brawijaya thematisch Bezug nimmt, insofern sie von einer sexuellen Beziehung zwischen einem seiner Söhne und einer seiner Frauen berichtet. Wahrscheinlicher ist hingegen, dass die Legende einen weitverbreiteten literarischen Topos aufgreift: Den Topos von der sexuellen Beziehung zwischen (Stief-)Mutter und Sohn, der im Anschluss an Sigmund Freud auch als Ödipus-Komplex bezeichnet wird.[9]

Die mündliche Überlieferung: offizielle und inoffizielle Version

Die Legende von Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan hat uns Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Gunung Kemukus erzählt, als wir ihn erstmals im Herbst 2014 vor Ort tref-

9 René Girard (1992 [1972]: 248–281) hat im ödipalen Verlangen einen mimetischen Akt gesehen: Der Sohn begehrt, was der Vater begehrt. Dass es sich bei *Ritual seks* ebenfalls um einen mimetischen Akt handelt, wird im Rahmen der vorliegenden Studie als These vertreten.

fen.[10] Seiner Version zufolge wuchs Pangeran Samudro in der Zeit des Majapahit-Reichs auf, und zwar als Sohn von Brawijaya V und einer Konkubine. Schon als Kind fühlte sich Samudro vom Islam angezogen, und so ging er nach Demak, wo er Schüler von Sunan Kalijaga wurde. Da er ein kluger Schüler war, hatte er sich schnell mit dem neuen Glauben vertraut gemacht. Raden Patah, Herrscher über Demak und ebenfalls ein Sohn von Brawijaya, wurde auf ihn aufmerksam und beauftragte ihn damit, die Mitglieder ihrer gemeinsamen Familie zu suchen, die seit dem Krieg zwischen Majapahit und Demak zerstritten und über weite Teile Javas verstreut waren. Also reiste Pangeran Samudro über Purwodadi, Surakarta und Karanganyar bis zum Gunung Lawu. Wo auch immer er auf seine Verwandten traf, gelang es ihm, sie davon zu überzeugen, die Oberhoheit von Demak anzuerkennen und sich in den Dienst von Raden Patah zu stellen. Schließlich erreichte Pangeran Samudro der Befehl, nach Demak zurückzukehren.

Auf dem Rückweg traf Pangeran Samudro in einem Dorf namens Bogorame auf Kyai Kamaliman, der ursprünglich auch aus Demak stammte. Der genannte *Kyai* hatte eine Einsiedelei gegründet, und in dieser Einsiedelei blieb Pangeran Samudro für ein paar Tage. Als er seine Heimreise fortsetzte, wurde er jedoch müde, und er kam nur noch in kurzen Etappen voran (»berjalan sentoyongan«). Seither nennt man das Dorf, in dem er verweilt hat, Desa Doyong.[11] Dann gelangte Pangeran Samudro in ein anderes Dorf, wo er ebenfalls Station machte. Seither nennt man dieses Dorf in Anlehnung an seinen Namen Desa Mudro. Zu guter Letzt zog er weiter zu einem Weiler, und da er sich hier umdrehte (»dia muter«) gab man ihm den Namen Kedung Uter. Pangeran Samudro erreichte noch ein weiteres Dorf, doch dort verstarb er. Da die Bevölkerung bei seinem Tod laut weinte (»menangis garong-garong«), gab man ihm den Namen Dusun Barong.

Da Pangeran (Prinz) Samudro ein königlicher Nachkomme (»keturunan raja«) war, musste er an einer höheren Stelle als ein gewöhnlicher Sterblicher beigesetzt werden. Also begrub man ihn auf einem Hügel, der zu diesem Zeitpunkt noch keinen Namen hatte. Von nun an war an diesem Hügel ein »außergewöhnliches Wunder« (»keajaiban yang luar biasa«) zu beobachten: Jeden Morgen trat Nebel auf, der verschwand und wieder aufzog, so als wäre es Dampf (»kukus«). Seither wird der Hügel Gunung Kemukus genannt. Das ist der Ursprung (»asal usulnya«) seines Namens.

Nachdem Pangeran Samudro beigesetzt worden war, kehrte sein Leibwächter nach Demak zurück und übermittelt Raden Patah die traurige Nachricht. Als auch Ibu Ontrowulan, die Stiefmutter von Pangeran Samudro, erfährt, dass ihr geliebter Adoptivsohn gestorben ist, eilt sie sofort an sein Grab. Da sie ohne eigene Kinder geblieben war, hatte sie sich von klein auf um ihn gekümmert, und als sie nun tieftraurig an seinem Grab steht, wird ihr folgendes klar: »Im Grunde möchte ich eins werden mit meinem Kind, da es das einzige ist, was mir wirklich wichtig ist.«[12] Dann verspricht sie sich in die eigene

10 Interview mit Hasto Pratomo am 3. Dezember 2014 am Grabmal des Pangeran Samudro. Pak Hasto, der seit 1988 am Gunung Kemukus tätig ist, gilt als *Senior Juru Kunci* der insgesamt sieben *Juru Kunci*, die an diesem Pilgerort ihren Dienst versehen.

11 Das genannte Dorf, wie auch alle nachfolgend genannten Ortschaften, liegen in unmittelbarer Nähe zum Gunung Kemukus.

12 »›Pokoknya saya ingin menyatu dengan anak saya, karena dia satu-satunya yang saya sayangi‹« (Interview mit Pak Hasto am 3. Dezember 2014).

Hand, alles zu tun, um sich mit dem Körper von Pangeran Samudro zu vereinen (»manyatu dengan jasadnya Pangeran Samudro«).

Nachdem Ontrowulan einige Tage am Grab ihres geliebten Kindes getrauert hatte, ging sie hinunter zu einer Quelle, um dort ein Bad zu nehmen. Auf dem Rückweg zum Grab schüttelte sie ihr nasses Haar, um es schneller zu trocknen. Aus den Haaren, die dabei zu Boden fielen, entwickelten sich Nagasari-Bäume (»pohon nagasari«), die heute am Fuße des Gunung Kemukus einen heiligen Hain bilden. Ontrowulan trauerte von nun an ununterbrochen am Grab ihres Adoptivkindes, das von seinen vier Leibwächtern bewacht wurde. Doch eines Tages war Ontrowulan spurlos verschwunden.

Nach Aussage des *Juru Kunci* Hasto Pratomo geht die lokale Bevölkerung davon aus, dass sie *Moksa* erlangt hat (»Orang Jawa bilang itu moksa.«). Vielleicht ist es ihr auf diese Weise gelungen, so seine Vermutung, sich mit dem Körper von Pangeran Samudro zu vereinen.[13] Da Ibu Ontrowulan zum letzten Mal am Grab des Pangeran Samudro gesehen wurde und ihr hier wahrscheinlich *Moksa* zuteil wurde, empfiehlt der *Juru Kunci* allen Pilgern am Gunung Kemukus, Gebete nicht nur an Pangeran Samudro zu richten, sondern auch an Nyai Ontrowulan.

Die Legende von Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan hat uns auch Marcello Suparno, Leiter des lokalen Fremdenverkehrsamtes am Gunung Kemukus (*Kepala Dinas Pariwisata Gunung Kemukus*) in einer leicht variierten Version erzählt.[14] Der bekennende Christ vertritt ebenfalls die Meinung, dass es sich bei Pangeran Samudro um einen Sohn des letzten *Rajas* des Majapahit-Reiches gehandelt habe, doch Ibu Ontrowulan, eine Nebenfrau oder Konkubine (*selir*) dieses Herrschers, nicht seine Stiefmutter, sondern seine leibliche Mutter gewesen sei. Ihm zufolge sind Pangeran Samudro und Ibu Ontrowulan von Raden Patah als Kriegsbeute nach Demak verschleppt (»diboyong«) worden. Dort wird der junge Mann von Sunan Kalijaga unterrichtet und erlernt Selbstverteidigung (»ilmu kanuragen«), Magie (»ilmu kesaktian«) und Islam (»agama Islam«). Als er 18 Jahre alt ist, beauftragt Raden Patah ihn damit, seine Verwandten zu suchen (»mencari saudara-saudaranya«), die nach dem Zusammenbruch des Majapahit-Reiches in alle Himmelsrichtungen verstreut worden waren, und sie miteinander auszusöhnen. Pangeran Samudro gelangt so an den Gunung Lawu, wo er von Sunan Lawu unterrichtet wird und sein religiöses Wissen weiter vertieft.[15] Auf dem Rückweg nach Demak stirbt er jedoch im Dorf Mudro an Fieber und wird von den Bewohnern auf einem nahegelegenen Hügel beigesetzt. Auch Pak Marcello verweist darauf, dass sich der Name Gunung Kemukus von »kukus« (Dampf) herleitet.

---

13 »Mungkin menyatu dengan jasadnya Pangeran Samudro gitu« (Interview mit Pak Hasto am 3. Dezember 2014).

14 Interviews mit Marcello Suparno am 4. Dezember 2014 und 8. November 2018.

15 Sunan Lawu ist eine äußerst komplexe Figur. Neben der Ansicht, dass es sich bei ihm um Brawijaya V in sakralisierter Gestalt handelt, wird auch die Auffassung vertreten, er sei eine Inkarnation von Pangeran Gugur oder des Zwillingsbruders von Pakubuwono IX (1830–1893) (vgl. Florida 1995: 107). Ganz unabhängig davon, mit wem Sunan Lawu identifiziert wird, kommt ihm in den kosmologischen Vorstellungen Zentraljavas eine herausragende Stellung zu: »In the spirit world, Sunan Lawu is the counterpart of, and balance to, the spirit Queen of the South Sea, Kangjeng Ratu Kidul« (Florida 1995: 107). Von daher hat er eine ähnliche Funktion inne wie Sapu Jagad am Gunung Merapi.

Ihm zufolge kehren die Untergebenen von Pangeran Samudro nach Demak zurück und informieren Raden Patah darüber, was geschehen ist. Als Ibu Ontrowulan von den Ereignissen erfährt, macht sie sich sogleich auf den Weg, um ihren geliebten Sohn zu suchen (»mencari putranda yang tercinta«). Da sie ununterbrochen weint (»menangis sampai garong-garong«), wird eines der Dörfer, durch das sie kommt, ihr zu Ehren Barong genannt. Schließlich gelangt sie an eine Quelle, die sie umrundet (»berputar-putar«), und in Erinnerung daran, wird der angrenzende Weiler seither Kedung Uter geheißen. Ontrowulan wäscht ihr Haar an dieser Quelle, die heute als Ontrowulan-Quelle bekannt ist, und aus den Haaren oder den Blumen in ihrem Haar, die dabei zu Boden fallen, entwickelt sich der heilige Hain am Fuße des Gunung Kemukus. Als sie endlich am Grab von Pangeran Samudro steht, beschließt sie, für immer am Gunung Kemukus zu bleiben. Einer Version der Legende zufolge erfährt sie hier *Moksa*, einer anderen Version zufolge stirbt sie hier und wird im gleichen Grab wie ihr Sohn beigesetzt.[16] Pak Marcello verweist jedoch darauf, dass das Schild am Grabmal nur Pangeran Samudros Namen nennt.

Die Versionen, die Pak Hasto und Pak Marcello von der Legende erzählen, weisen eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf: Während der bekennende Christ Pak Marcello stärker auf Ibu Ontrowulan abhebt, rückt der Moslem Pak Hasto eher Pangeran Samudro in den Vordergrund der Erzählung. Doch beide betonen die einzigartige mariengleiche Liebe, die Ibu Ontrowulan zu ihrem (Stief-)Sohn erfüllt. Die lokale Bevölkerung ist von der Kraft dieser Liebe so angetan, dass sie ihnen zu Ehren Dörfer und Plätze umbenennt. Pangeran Samudro macht sich zudem um die Stabilisierung der politischen Verhältnisse verdient, insofern er zur Etablierung des Königreichs Demak und der Verbreitung des Islam beiträgt. Die Wunder, die sich im Umfeld der beiden ereignen (aus Haaren werden Bäume, vom Grab steigt Nebel auf etc.), unterstreichen, dass es sich um besondere Persönlichkeiten handelt. Die Bevölkerung ist von diesen Persönlichkeiten und ihrer vorbildlichen Lebensführung so beeindruckt, dass sie Nyai Ontrowulan und Pangeran Samudro bis heute am Gunung Kemukus verehrt.[17]

Unsere beiden Gesprächspartner räumen ein, dass es noch eine andere Version der Legende gibt, die im Kontext der vorliegenden Untersuchung als inoffizielle Version bezeichnet wird, da sie nicht die Zustimmung der Behörden findet. Dieser inoffiziellen Version zufolge sieht sich Pangeran Samudro, ein Sohn von Brawijaya V, gezwungen, aus dem Majapahit-Reich zu fliehen, da er sich in seine Mutter Nyai Ontrowulan verliebt hat.[18] Er lässt sich am Gunung Kemukus nieder, wo sie ihre inzestuöse Beziehung fortführen. Als sie dort von den Häschern Brawijayas aufgespürt und inflagranti erwischt werden, »ist seine Liebe noch nicht vorbei« (»percintaannya belum selesai«). Pangeran

16 »Lalu moksa satu versi, satu versi lagi dia dimakamkan di makam yang sama« (Interview mit Marcello Suparno am 4. Dezember 2014).

17 Guzman zufolge wurde diese Version seitens der Behörden stark gemacht, um den Widerstand der lokalen Bevölkerung gegen den 1988 fertiggestellten Kedung Ombo-Staudamm zu unterlaufen, der mit erheblichen Umsiedlungsmaßnahmen und geringen Entschädigungszahlungen verbunden war. Die Zusammenhänge zwischen politischen Ereignissen und der Interpretation der Samudro-Legende aufzuzeigen bleibt Guzman allerdings schuldig (vgl. Guzman 2006).

18 »[…] dia lalu jatuh cinta sama ibunya Ontrowulan« (Interview mit Pak Hasto vom 3. Dezember 2014).

Samudro wird niedergestochen, doch im Sterben vermag er noch ein Gelübde abzulegen: Wer seine Liebe zu Ende führt, dem wird er einen Wunsch erfüllen. Als Ontrowulan sieht, dass ihr Geliebter im Sterben liegt, reißt sie seinen *Kris* an sich und nimmt sich selbst das Leben. In Anbetracht ihrer großen Liebe werden beide in einem gemeinsamen Grab beigesetzt (vgl. auch Fuhrmann 2000: 318).

Diese Version der Legende macht die Gewährung eines Wunsches seitens des verehrten Heiligen von der Aufnahme sexueller Beziehungen am Gunung Kemukus abhängig. Damit werden Pak Hasto zufolge die Pilger dazu aufgefordert, unmoralisch zu handeln (»berbuat asusila«) und Ehebruch zu begehen (»berbuat zina«). Doch diese Geschichte ist nach Auffassung des *Juru Kunci* nicht wahr (»itu cerita bohong«). Sie werde im Internet verbreitet, um dem Präsidenten zu schaden.[19]

Auch Pak Marcello ist diese Version geläufig, der zufolge sexuelle Kontakte am Gunung Kemukus die Voraussetzung dafür bilden, den Segen des Heiligen zu erlangen. Sie basiert seiner Meinung nach auf einem Missverständnis oder einer Fehlinterpretation (»salah penafsiran«), und die davon abgeleiteten Praktiken bezeichnet er als Verirrung (»penyimpangan«) und Irrglauben (»pemahaman yang salah«). Wenn dieses Missverständnis erst einmal ausgeräumt sei, verschwänden auch die inkriminierten Praktiken am Gunung Kemukus – davon jedenfalls zeigt sich Pak Marcello überzeugt.

Beide Gesprächspartner, die am Gunung Kemukus für die Autorität von Staat und Religion stehen, lehnen die inoffizielle Version der Legende ebenso ab wie die auf ihr basierenden rituellen Praktiken. Dass es diese Praktiken dessen ungeachtet noch immer gibt, unterstreicht ihren subversiven Charakter.

Die verschriftete Version

Die Legende von Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan gehört ausschließlich der mündlichen Überlieferung an. Im Bemühen, die verschiedenen Versionen dieser Legende zu kodifizieren und hinsichtlich einer verbindlichen Version zu standardisieren, die keine Legitimierung heterodoxer Ritualpraktiken erlaubt, wurde sie erstmals Ende der 1980er Jahre von den Behörden schriftlich erfasst und im Rahmen einer einfach gestalteten Broschüre veröffentlicht.[20] Seither sind weitere verschriftete Versionen hinzugekommen, die in Titel und Inhalt lediglich leicht variieren.[21] Zu diesen Publikationen ge-

19 Mit der Formulierung »karena tempat ini [Gunung Kemukus] dekat dengan presiden«, spielt der *Juru Kunci* auf die räumliche Nähe zwischen dem Pilgerort und dem Wohnort des Präsidenten an, die angesichts der normverletzenden Verhaltensweisen der Pilger dem Ansehen Jokowis schaden könnte; Interview mit Pak Hasto am 3. Dezember 2014.

20 Fuhrmann (2000: 321–323) verweist auf insgesamt zwei Broschüren: »Cerita Makam Pangeran Samudra di Gunung Kemukus«, ca. 1989 herausgegeben vom *Dinas Pariwisata DAT II-Sragen* und auf »Makam Pangeran Samudro«, 1997 herausgegeben vom *Kantor Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Sragen*.

21 Smith und Woodward (2016: 328) beziehen sich auf ein *Booklet* mit dem Titel »Objek Wisata Ziarah Pangeran Samudro di Gunung Kemukus: Antara Keyakinan dan Mitos«, das 2008 vom Fremdenverkehrsamt der Bezirksregierung (*Pemerintah Kabupaten Sragen, Dinas Pariwisata Kebudayaan Pemuda dan Olahraga*) herausgegeben wurde. Der Legende zufolge, die in diesem *Booklet* wiedergegeben wird, ist Pangeran Samudro ein Sohn von Brawijaya V. und einer seiner Konkubinen. Er wird von Sunan Kalijaga im Islam unterrichtet und von seiner Mutter über alle Maßen geliebt. Als sie von

hört auch ein vierfarbiges Faltblatt mit dem Titel »Gunung Kemukus: Daya Tarik Wisata Makam Pangeran Samudro« (»Gunung Kemukus: Touristenattraktion Grabmal Pangeran Samudro«), das von der *Pemerintah Kabupaten Sragen, Dinas Pariwisata, Kebudayaan, Pemuda dan Olahraga* (Bezirksregierung Sragen, Amt für Fremdenverkehr, Kultur, Jugend und Sport) aufgelegt und im Herbst 2014 vor Ort verteilt wurde. Daraus ist wiederum eine textidentische, jedoch inhaltlich erweiterte Broschüre entstanden, die vom gleichen Amt herausgegeben wurde und seit 2016 am Gunung Kemukus auf Nachfrage erhältlich ist. Sie trägt den Titel »Obyek Wisata: Ziarah Makam Pangeran Samudro di Gunung Kemukus« (»Touristenattraktion: Die Pilgerfahrt an das Grab des Pangeran Samudro am Gunung Kemukus) und umfasst insgesamt 13 Seiten (im Folgenden als *DP* [Dinas Pariwisata] *Booklet* 2016 zitiert).[22] Im Ringen um die Deutungshoheit am Gunung Kemukus ist die zuletzt genannte Publikation von zentraler Bedeutung.

Das *Booklet* bezieht sich in der Einleitung auf zwei Paradigmen (»dua paradigma«), die dem rituellen Verhalten der Pilger zugrunde liegen. Einem dieser Paradigmen zufolge müsse man mit jemandem sexuell verkehren (»melakukan ritual berhubungan intim«), mit dem man nicht verheiratet ist, um den Segen des Heiligen zu erhalten oder einen Wunsch erfüllt zu bekommen (»ngalap berkah atau permohonannya terkabul«). Dieses »paradigma negatif« ist nach Auffassung der Autoren falsch (»tidak benar«). Die Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus sollte vielmehr darauf zielen, an die Verdienste der verehrten Person und an die Sterblichkeit des Menschen zu erinnern (»ingat akan kematian«), so dass die Pilger in ihrem täglichen Leben näher an Gott den Allmächtigen (»Tuhan Yang Maha Esa«) heranrücken und stets Gutes tun (vgl. *DP Booklet* 2016: 1–2).

In den darauffolgenden Kapiteln versucht das *Booklet* eine bestimmte Version stark zu machen, die dem Leser im Sinne eines alternativen Paradigmas vorgestellt wird: Dieser Version zufolge ist Pangeran Samudro ein Sohn des letzten Königs von Majapahit, Brawijaya V., und einer seiner Konkubinen (»ibu selir«). Als das Majapahit-Reich zusammenbricht, flieht der 18-jährige Pangeran Samudro nicht wie seine anderen Geschwister, sondern schließt sich gemeinsam mit seiner Mutter dem Sultan von Demak an.

Während seiner Zeit in Demak erhält Pangeran Samudro eine religiöse Ausbildung von Sunan Kalijaga. Als diese abgeschlossen ist, wird Pangeran Samudro vom Sultan in Demak angewiesen, an den Gunung Lawu zu gehen, um dort mit Kyai Ageng Gugur weiter den Islam zu studieren und eine heilige Mission (»misi suci«) zu erfüllen, und zwar seine seit dem Krieg zwischen Majapahit und Demak zerstrittenen Geschwister zu vereinen (»menyatukan saudara-saudaranya yang telah bercerai berai«; *DP Booklet* 2016: 3). Begleitet von seinen beiden treuen Dienern reist Pangeran Samudro zu Kyai Ageng Gugur, bei dem er seine Kenntnisse des Islam weiter vertieft (vgl. *DP Booklet* 2016: 3).

---

seinem Tod erfährt, besucht sie sein Grab und will für immer bei ihm bleiben. Der Wunsch wird ihr insofern gewährt, als sie an der Quelle am Fuße des Gunung Kemukus, die heute nach ihr benannt ist, zu ihm ins Jenseits entschwindet. – Auch Belford (2012) bezieht sich auf »a government pamphlet« mit einer sehr ähnlichen Version der Legende.

22 In diesem Zusammenhang kann noch auf eine Version verwiesen werden, die im Rahmen einer für Kinder aufgelegten Reihe von Volkserzählungen erschienen ist (vgl. Soemanto 1993:1-6): Ontrowulan wird hier als positives Beispiel für die Liebe einer Mutter zu ihrem Kind angeführt – obwohl es sich nur (»hanya«) um ihr Stiefkind handelt: »Ontrowulan juga dapat dipandang sebagai contoh kasih kepada sang putra walaupun hanya putra tiri« (Soemanto 1993: 6).

Nachdem sich Pangeran Samudro diese Kenntnisse angeeignet hat, gibt sich ihm Kyai Ageng Gugur als sein Bruder zu erkennen. Pangeran Samudro ist darüber hoch erfreut, nicht zuletzt, da er sich an seinen Auftrag (»amanat«) erinnert, seine zerstrittenen Geschwister zu vereinen. Er erzählt Kyai Ageng Gugur von diesem Auftrag, und der genannte *Kyai* willigt ein, sich auszusöhnen und am Aufbau des Königreichs Demak zu beteiligen (»ikut menbangun Kerajaan Demak«; *DP Booklet* 2016: 3).

Da Pangeran Samudro nicht nur sein Studium beendet, sondern auch seine Mission erfüllt hat, tritt er gemeinsam mit seinen Dienern die Heimreise nach Demak an. Unterwegs rasten sie in der Gemeinde Gondang, wo sie auf Kyai Kamaliman aus Demak treffen. Pangeran Samudro lässt sich hier vorübergehend nieder, um gemeinsam mit dem genannten *Kyai* den Islam zu verbreiten. Schließlich setzen sie ihre Heimreise fort und gelangen in einen Ort, der heute als Dukuh Kabar, Desa Bogorame, Kecamatan Gemolong, bekannt ist. Hier erkrankt Pangeran Samudro an einem Fieber (»penyakit panas«). Trotzdem reisen sie weiter bis nach Dukuh Doyong, Kecamatan Miri. Da sich sein Zustand rapide verschlechtert, beschließt Pangeran Samudro, seine beiden Diener vorauszuschicken, um den Sultan in Demak zu benachrichtigen. Die beiden Diener führen den Befehl aus, doch als sie nach Dukuh Doyong zurückkehren, müssen sie feststellen, dass Pangeran Samudro bereits verstorben ist. Der in Demak verbliebene Sultan gibt Anweisung, Pangeran Samudro auf einem Hügel zu begraben. Das nahegelegene Dorf namens Dukuh Mudro wird ihm zu Ehren in Dukuh Samudro umbenannt. Seither steigt jeweils zu Beginn der Regen- und Trockenzeit schwarzer Nebel wie Rauch (Dampf) (»kabut hitam seperti kukus«) von diesem bewaldeten Hügel auf, der deshalb Gunung Kemukus genannt wird.

Die Mutter von Pangeran Samudro, Ibu Ontrowulan, wird vom Sultan in Demak über den Tod ihres Sohns informiert. Daraufhin beschließt sie, in Begleitung seiner beiden treuen Diener an sein Grab zu reisen und sich dort dauerhaft niederzulassen. Sie bleibt so lange vor Ort, bis sie sich eines Tages mit ihrem Sohn wiedervereinigt fühlt und von Angesicht zu Angesicht einen magischen Dialog mit ihm zu führen vermag (»dapat bertatap muka dan berdialog secara gaib«). Ibu Ontrowulan gesteht ihrem Sohn, sich nicht von ihm trennen zu können (»›aku tidak dapat berpisah denganmu‹«). Doch Pangeran Samudro betont, dass sie noch einen physischen Körper habe (»masih berbadan jasmani«) und sich deshalb zuerst an einer nahegelegenen Quelle reinigen müsse, bevor sie ihn treffen könne.

Ibu Ontrowulan begibt sich daraufhin an die genannte Quelle. Sie öffnet ihre mit Blumen geschmückten Haare, und die Blumen, die dabei zu Boden fallen, verwandeln sich in *Nagasari*-Bäume, die bis heute an diesem Ort stehen. Aufgrund ihres starken Glaubens gelingt es Ibu Ontrowulan schließlich, *Moksa* zu erlangen (»beliau akhirnya dapat mencapai *muksa* secara gaib«), d.h. sich mit ihrem Sohn im Jenseits zu vereinen. Jedenfalls ist sie plötzlich verschwunden, und niemand weiß, wohin sie gegangen ist. Zum Gedenken an diese Ereignisse wird die Quelle *Sendang Ontrowulan* genannt.

Das *DP Booklet* (2016), dessen Version der Samudro-Legende hier zusammengefasst wurde, schließt mit drei Kapiteln, die sich mit dem praktischen Ablauf einer Pilgerfahrt

an den Gunung Kemukus beschäftigen.[23] Von Interesse ist an dieser Stelle der Versuch, die Gründe für die Popularität des »paradigma negatif« zu erklären. In diesem Zusammenhang verweisen die Autoren des *Booklets* auf eine am Gunung Kemukus weit verbreitete Redewendung, die ihnen zufolge von den Pilgern falsch wiedergegeben oder missverstanden wird.[24]

Mit Verweis auf diese javanischsprachige Redewendung[25] wird im *DP Booklet* (2016: 11) der Begriff »dhemenan« herausgestellt, mit dem ein Wunsch (»keinginan«) oder eine Ambition (»cita-cita«) benannt ist, die mit einem solchen Begehren verfolgt wird, als wolle man seine Geliebte treffen (»seperti seakan-akan ingin menemui kekasih«). Diese Redewendung würde von den Pilgern dahingehend missverstanden, dass man seine Geliebte am Gunung Kemukus treffen müsse, um die eigentlichen Ziele der Pilgerschaft einzulösen. Mit diesem Missverständnis will das hier angeführte *Booklet* aufräumen. Statt den Ehepartner zu hintergehen, sollten die Pilger eher Pangeran Samudro als Figur des Friedens und Symbol einer vereinten Nation nacheifern (»diteladani«).

Die umstrittene Redewendung ist auch von den Medien aufgegriffen und kommentiert worden. So bezieht sich etwa die *Solopos* auf den *Juru Kunci* Hasto Pratomo, wenn sie diese Redewendung folgendermaßen wiedergibt: »Wenn Du an den Gunung Kemukus pilgerst, solltest Du danach trachten, als wolltest Du Deine Geliebte treffen.«[26] Demnach würde ein Gleichnis oder eine Parabel, die die rechte Einstellung eines Pilgers auf dem Weg zum Gunung Kemukus beschreibt (sie sollte der freudigen Erwartung beim Rendezvous mit einer geliebten Person entsprechen), als Aufforderung missverstanden oder

---

23 Im hier behandelten *DP Booklet* (2016: 1) wird irrtümlich die Ansicht vertreten, dass das Sex-Ritual (»ritual berhubungan intim«) siebenmal *innerhalb* eines Zeitraums von 35 Tagen durchgeführt werden müsste (»7 [tujuh] kali dalam satu lapan [1 lapan = 35 hari]«). Der genannte Irrtum ist bis in die wissenschaftliche Literatur hinein kolportiert worden (vgl. Smith/Woodward 2016: 328). Tatsächlich sollte das genannte Ritual siebenmal *im Intervall* von 35 Tagen (1 lapan) praktiziert werden, d.h. über einen Zeitraum von 210 Tagen. Weitere Details zu den rituellen Praktiken kommen in den nachfolgenden Kapiteln zur Sprache.

24 Das *DP Booklet* (2016) gibt keine Quelle für diese Redewendung an; allerdings das Faltblatt (2014), aus dem das *Booklet* hervorgegangen ist: Das genannte Faltblatt nennt »Kadjawen, Yogyakarta: Oktober 1934« als Referenz. Bei »Kadjawen« handelt es sich um ein Magazin, das als Beilage der Zeitung *Boeatan Asli Indonesia* (*Made in Indonesia*) in den 1930er Jahren in javanischer Sprache und mit javanischen Lettern erschienen ist. Die genannte Publikation konnte im Rahmen der vorliegenden Studie leider nicht eingesehen werden.

25 Die indonesische Übersetzung der javanischen Redewendung, die im *DP Booklet* wiedergegeben wird, lautet folgendermaßen: »Barang siapa berhasrat atau punya tujuan untuk hal yang dikehendaki maka untuk mencapainya herus dengan kesungguhan, mantap, dengan hati yang suci, jangan serong kanan/kiri harus konsentrasi pada yang dikehendaki/yang diinginkan, dekatkan keinginan, seakan-akan seperti menuju ke tempat kesayangannya/kesenangannya.« (*DP Booklet* 2016: 11). Die Redewendung im javanischen Original findet sich im *MUI Booklet* (2017: 27), auf das in einem der folgenden Kapitel detailliert eingegangen wird.

26 »Kalau ziarah ke Gunung Kemukus, niati lah seperti saat akan bertemu dengan kekasih mu« (*Solopos* vom 17. Mai 2014). Vgl. https://www.solopos.com/prostitusi-gunung-kemukus-ini-asal-mula-penyimpangan-ziarah-dan-praktik-prostitusi-508204 (Zugriff am 14. Mai 2021).

umgedeutet, sich an diesem Pilgerort eine Geliebte zu suchen.[27] Dieser Versuch, die Popularität des »paradigma negatif« zu erklären, konnte bislang jedoch nicht überzeugen.

Die Pilger zeigen sich vom Ringen der Behörden, die Deutungshoheit über die Samudro-Legende zu erlangen, unbeeindruckt und argumentieren weiterhin dezidiert empirisch. Sie verweisen auf die zahlreichen wirtschaftlichen Erfolge, die im Anschluss an eine Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus verzeichnet wurden. Der in Wort und Schrift geführte Diskurs der Behörden vermag sie auch insofern nicht zu überzeugen, als er keine Erklärung für vergleichbare Ritualpraktiken an der Puri Cepuri in Parang Kusumo und am Makam Roro Mendut in Gandu anbietet, wo entsprechende Redewendungen unbekannt sind.

Von daher konkurrieren weiterhin verschiedene Versionen der Legende miteinander, und es ist an den Pilgern zu entscheiden, welcher sie folgen wollen.[28] Fuhrmann hat idealtypisch drei Versionen unterschieden, die er als »Pilgerversion«, »autochthone Version« und »amtliche Version« bezeichnet (vgl. Fuhrmann 1994: 64–71 und Fuhrmann 2000: 317–325). Und auch Sumiarni et al. (1999: 51–53) unterscheiden zwischen Regierungsversion (»versi pemerintah«), Pilgerversion (»versi peziarah«) und Einheimischenversion (»versi penduduk asli«). Diese Unterscheidung in drei verschiedene Versionen ist sicherlich legitim, solange darüber nicht folgendes ausgeblendet wird: Die verschiedenen Versionen markieren in der Summe ein ausgreifendes narratives Feld, das sich zwar aus einer überschaubaren Anzahl von Textbausteinen zusammensetzt; diese Textbausteine werden jedoch auf so vielfältige Weise miteinander kombiniert, dass daraus letztlich eine unüberschaubare Anzahl von Versionen resultiert.[29]

Von entscheidender Bedeutung ist letztlich die Frage, ob die Protagonisten eine verbotene Beziehung (»hubungan terlarang«) miteinander hatten oder eben nicht. Aus der Beantwortung dieser Frage ergeben sich die beiden eingangs genannten Paradigmen (»dua paradigma«), wobei Fuhrmanns Beobachtung zuzustimmen ist: Kaum ein Besucher des Gunung Kemukus begründet seine Pilgerfahrt mit der offiziellen Version, der zufolge die Pilgerfahrt an das Grab eines edlen Mannes positiven Einfluss auf denjenigen hat, der diese Pilgerfahrt unternimmt (vgl. Fuhrmann 2000: 325). Alle Versuche der

---

27 Loebis (2000) hat die fragliche Redewendung ins Englische übertragen: »Those who have a wish may have it come true if they strive for it like one reaching out to his beloved.« Und Smith/Woodward (2016: 329) beziehen sich folgendermaßen auf diese Redewendung: »The saying states that in order to achieve success, you must concentrate totally on the object of your desire, just as you would do when you are on your way to meet your secret lover.«

28 »Orang ziarah kesini belum tau apa-apa, antara pendapat satu dengan pendapat lain, mereka sendiri yang memilih« (Interview mit Pak Tukul, *Juru Kunci* an der Sendang Ontrowulan, am 11. Dezember 2014).

29 Die hier angesprochene Kombination von Textbausteinen kommt besonders anschaulich in einer Version der Gunung Kemukus-Legende zum Tragen, die in einem Sammelband mit Mythen, Legenden und Volkserzählungen aus Java veröffentlicht wurde. Dieser Version zufolge sind Samudro und Ontrowulan ein Paar, *bevor* Ontrowulan die Konkubine von Brawijaya V wird. Da sie als Nebenfrau des Herrschers zugleich die Stiefmutter von Samudro ist, beenden sie ihre Beziehung, und der junge Mann vertieft sich in das Studium des Islam. Als Ontrowulan viele Jahre später erfährt, dass Samudro am Gunung Kemukus schwer erkrankt ist, eilt sie zum ihm, um ihn bis zu seinem Tod mütterlich zu pflegen (vgl. Zidan/Genta 2018: 73–76).

Behörden, im Rahmen einer *politics of interpretation* die transgressiven Aspekte der Legende zu tilgen und damit den heterodoxen Ritualpraktiken am Gunung Kemukus die Grundlage zu entziehen, sind offenkundig gescheitert.

5.2 Der Berg Kemukus: Geschichte eines sakralen Ortes[30]

Die Entwicklung des Gunung Kemukus zu einem der bekanntesten Pilgerorte in Zentraljava nachzuzeichnen ist ausgesprochen schwierig, da die meisten Bewohner erst nach 1980 dorthin gezogen sind. Eine historische Rekonstruktion ist auch insofern schwierig, als es nur ganz wenige Publikationen gibt, die hierzu befragt werden können. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Dissertation des Freiburger Ethnologen Klaus Fuhrmann zu verweisen, der zwischen 1990/91 und 1997/98 über »Formen der javanischen Pilgerschaft zu Heiligenschreinen« geforscht hat – darunter auch am Gunung Kemukus (vgl. Fuhrmann 2000: 317–368; vgl. auch Fuhrmann 1994).

Den Ausführungen Fuhrmanns zufolge gab es Anfang der 1960er Jahre »nur ein halbes Dutzend Häuser« am Gunung Kemukus, und der genannte Pilgerort wurde »monatlich von 40–50 Personen besucht« (Fuhrmann 2000: 330). Zu dieser Zeit führten unbefestigte Wege den bewaldeten Hügel hinauf zum Grabmal, über dem ein einfaches Grabgebäude (*cungkup*) errichtet worden war, und die Pilger übernachteten entweder in diesem Grabgebäude oder im Freien (vgl. Fuhrmann 1994: 76). Zwar wurde bereits 1971 ein neues Gebäude im *Yoglo*-Stil über dem Grabmal erbaut, doch erst in den 1980er Jahren begann die Zahl der Pilger signifikant zu steigen. Die ersten Häuser längs der Wege hinauf zum Grabmal und an der Ontrowulan-Quelle entstanden in dieser Zeit, und um das wachsende Pilgeraufkommen aufzufangen, errichteten die lokalen Behörden ein ca. 400 Quadratmeter großes ebenerdiges Gebäude direkt neben dem Grabmal, das 1986 fertiggestellt wurde und den Pilgern seither als Schlafsaal dient (vgl. Fuhrmann 1994: 78). In den 1980er Jahren entstanden auch die ersten einfachen Unterkünfte, in denen Pilger sich ausruhen oder übernachten konnten, und die ersten Prostituierten siedelten sich am Gunung Kemukus an (vgl. Belford 2012).[31] Angesichts der sich abzeichnenden rasanten Entwicklung war die Verwaltung des Pilgerortes bereits 1982 von Dorf und Unterbezirk an das Fremdenverkehrsamt übertragen worden.[32]

Ein zentraler Einschnitt in der Entwicklung des Gunung Kemukus ist der Bau des Kedung Ombo-Staudamms, der Ende 1988 fertiggestellt wurde. Er war mit beträchtlichen politischen Verwerfungen in der Region verbunden, da zahlreiche Bauern ihr Land gegen geringe staatliche Entschädigung aufgeben mussten (vgl. Guzman 2006 und Firdaus 2009; vgl. auch Fuhrmann 2000: 162). Von nun an war der Gunung Kemukus mehrere

---

30 Der Berg (*Gunung*) Kemukus, ein kleiner bewaldeter Hügel, gehört zur Desa (Gemeinde) Pandem, Kecamatan (Unterbezirk) Sumberlawang, Kabupaten (Bezirk) Sragen, Java Tengah (Zentraljava) und liegt rund 30 Kilometer nördlich von Surakarta (Solo).

31 Erste kritische Stimmen hinsichtlich der Prostituierten an diesem Pilgerort melden sich in der *Surabaya Post* bereits im Mai 1991 zu Wort (vgl. Fuhrmann 1994: 112 und Fuhrmann 2000: 364).

32 »Tahun 1982kan diambil oleh dinas pariwisata. Dulunya sebelum 1982 dikelola oleh keluruhan dan kecamatan« (Interview mit Pak Hasto am 3. Dezember 2014).

Monate im Jahr nur noch per Boot zu erreichen, da die kleine Steinbrücke über den Kedung Ombo in der Regenzeit regelmäßig vom Stauwasser überflutet wurde.

Doch auch dieser Einschnitt konnte die Entwicklung am Gunung Kemukus nicht aufhalten. Zwischen 1991 und 1997 wächst der Pilgerort exponentiell: Fuhrmann zufolge vervierfacht sich die Zahl der Häuser in dieser Zeit (vgl. Fuhrmann 2000: 330). Zugleich sind Zeichen beginnenden Wohlstands in der Gemeinde auszumachen: Einfache Hütten mit Wänden aus Bambusgeflecht weichen gemauerten Häusern. Außerdem werden 1994 die Verbindungswege zwischen Bootsanlegestelle, Ontrowulan-Quelle und Samudro-Grabmal befestigt, und im gleichen Jahr entsteht auch die erste von insgesamt drei Moscheen (vgl. Fuhrmann 2000: 330), die am Gunung Kemukus alle von *Nahdlatul Ulama/NU* geleitet werden.

Folgt man Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Grabmal des Pangeran Samudro, entsprach die Zeit zwischen 1990 und 1998 so etwas wie den Goldenen Jahren am Gunung Kemukus. An den rituell bedeutsamen Tagen kamen regelmäßig mehr als 8.000 Besucher, und 1997 wurden an *Jumat Pon* im Monat *Suro* sogar rund 12.000 Besucher gezählt (vgl. Fuhrmann 2000: 344).[33]

Zusammen mit den Pilgern stieg auch die Zahl der Prostituierten. Waren es 1991 etwa ein Dutzend Prostituierte, die dauerhaft am Gunung Kemukus lebten, verzehnfacht sich ihre Zahl bis 1997 (vgl. Fuhrmann 2000: 348 und 360). Hinzu kommen Prostituierte, die an den rituell bedeutsamen Tagen aus den nahe gelegenen Großstädten wie Yogyakarta, Surakarta oder Semarang einpendeln und die Zahl der Sexarbeiterinnen (*Perempuan Pekerja Seks Komersial/PSK*) auf bis zu 1.000 Frauen anwachsen lassen (vgl. Fuhrmann 2000: 348).

Die rituellen Aktivitäten waren in den 1990er Jahren nicht auf *Jumat Pon* und *Jumat Kliwon* beschränkt. Auch an gewöhnlichen Wochentagen kamen viele Pilger, entweder weil sie einen abgeschiedenen Ort suchten, um Buße (*tirakat*) zu tun,[34] oder weil sie auf eine Offenbarung (*wangsit*) hofften, insbesondere hinsichtlich der richtigen Zahlen für die staatliche Lotterie. Sie blieben dann ein oder zwei Nächte am Gunung Kemukus in der Hoffnung, dass ihnen im Traum die vier richtigen Zahlen von Pangeran Samudro offenbart würden. Vor allem an *Malam Rabu* (nach westlicher Zeitrechnung am Dienstagabend) übernachteten viele Pilger am Gunung Kemukus, da am nächsten Tag die Lotteriezahlen gezogen wurden. Der Fokus der Pilger richtete sich an diesem Abend nicht darauf, eine Frau zu suchen, sondern die richtigen Zahlen zu finden.[35] Den Frauen wurde schon allein deshalb wenig Beachtung geschenkt, da die Pilger darauf bedacht waren – wie Hasto Pratomo sich ausdrückt –, in einem spirituellen Sinne rein zu bleiben und einen Traum zu haben (»karna mereka ingin suci, ingin dapat mimpi«).

---

33 Der Zeitschrift *Liberty* (1990: 28) zufolge sind es 10.000 bis 15.000 Menschen, die jeden *Jumat Pon* den Gunung Kemukus besuchen.

34 Der Begriff *tirakat* leitet sich vom Arabischen *tarokah* ab, was so viel wie »Entzug von körperlichen Bedürfnissen« bedeutet (vgl. Fuhrmann 2000: 93, Fn. 155). Von daher ist der Gunung Kemukus sowohl ein Ort der Askese als auch des Exzesses.

35 »Datang kesini fokusnya hanya mencari nomer, […] fokusnya ngk mencari wanita« (Interview mit Pak Hasto am 3. Dezember 2014).

Doch diese Zeiten sind am Gunung Kemukus längst vorbei. Bereits 1993 erfolgte das Verbot der staatlichen Lotterie SDSB[36] (vgl. Fuhrmann 2000: 341; vgl. auch Porter 2002: 80), und andere Glücksspiele wurden ebenfalls untersagt. Ein weiterer tiefgreifender Einschnitt war die Wirtschafts- und Währungskrise (*krisis moneter*), die 1998 die Goldenen Jahre am Gunung Kemukus abrupt beendete. Plötzlich kamen bis zu 40 Prozent weniger Pilger, da große Teile der Bevölkerung in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten waren und das Geld für eine Pilgerfahrt nicht mehr aufbringen konnten.

Seither kommen an den rituell bedeutsamen Tagen im Schnitt nur noch 2.000 bis 2.500 Besucher, wie Marcello Suparno, Leiter des lokalen Fremdenverkehrsamtes, ausführt. Die rituellen Praktiken haben sich ihm zufolge nicht verändert, doch viele Pilger bringen eine andere Einstellung mit: Nur noch 40 Prozent der Besucher hat religiöse Absichten, 60 Prozent will sich vergnügen.[37] Dieses Verhältnis verkehrt sich im Monat *Suro*, in dem nach wie vor die meisten Pilger an den Gunung Kemukus kommen. Doch auch in diesem Monat reisen selten mehr als 6.000 Besucher an.[38]

Umfassende Veränderungen am Gunung Kemukus werden auch anhand der Fotos deutlich, die Fuhrmann vor Ort aufgenommen hat. Eines dieser Fotos zeigt das vom Fremdenverkehrsamt unterhaltene Kassenhäuschen am Eingang zum Gunung Kemukus, das Anfang der 1990er Jahren noch inmitten von Reisfeldern stand (vgl. Fuhrmann 2000: 327) – nach mehrmaligem Umbau ist dieser Eingangsbereich heute um ein vielfaches größer und grenzt an benachbarte, teils gemauerte Häuser. Auf einigen der Fotos von Fuhrmann sind Pilgerinnen zu sehen, die ausnahmslos *kein* Kopftuch (*jilbab*) tragen (vgl. Fuhrmann 2000: 331) – heute tragen Besucherinnen, soweit es sich um Muslima handelt, nahezu ausnahmslos ein solches Kopftuch.[39] Und weitere Fotos, die Fuhrmann aufgenommen hat, jedoch unveröffentlicht geblieben sind, zeigen Schilder mit Bierreklame in der Hauptstraße (*Bintang*) und im Aufgang zum Grabmal (*Anker*), die heute insofern irritieren, als Bier an diesem sakralen Ort zwar weiterhin legal ist, doch eher unter dem Ladentisch verkauft wird.[40]

Mit den angesprochenen Fotos zeichnen sich kleinteilige Veränderungen ab, die jedoch weder selbstevident sind, noch im Sinne einer Islamisierung dieses Pilgerortes gedeutet werden sollten: Dass fast alle Pilgerinnen am Gunung Kemukus heute ein Kopftuch tragen, hält sie nicht davon ab, sich vor Ort einen Partner für *Ritual seks* zu suchen; und das Verschwinden von Bierreklame an diesem Pilgerort hat in erster Linie damit

---

36 SDSB steht für »Sumbangan Dermawan Sosial Berhadiah«; die wörtliche Übersetzung lautet »Wohltätige Spenden mit Preisen« und ist ein Euphemismus für das Glücksspiel.

37 »Ritualnya tidak berganti, tapi pengunjungnya banyak punya niat berbeda. Sekarang yang religi mungkin hanya 40 persen, yang main-main 60 persen« (Interview mit Marcello Suparno am 4. Dezember 2014).

38 Die hier genannten Zahlen beziehen sich auf die Zeit vor den einschneidenden Veränderungen, die sich 2014 am Gunung Kemukus ereigneten.

39 Vgl. auch die Abbildungen in der Zeitschrift *Liberty* (1990: 61): Die Kleidung der Frauen ist entweder traditionell javanisch (*Sarong* und *Kebaya*) oder westlich (z.B. Minikleid); auf ein Kopftuch (*jilbab*) wird in jedem Fall verzichtet.

40 Ich danke Klaus Fuhrmann sehr herzlich für die Bereitstellung dieser Fotos und weiterer Materialien zur Geschichte des Gunung Kemukus.

zu tun, dass nach dem Ende der Goldenen Jahre am Gunung Kemukus sich aufwendige Werbung für ein Produkt nicht mehr lohnt, das für die meisten Pilger sowieso unerschwinglich ist.

Umfassende Veränderungen kommen auch in den Straßenkarten und Lageplänen zum Ausdruck, die Fuhrmann von der Gemeinde am Fuße des Gunung Kemukus angelegt hat:[41] Die Karte in seiner Magister-Arbeit zeigt rund 20 Häuser (vgl. Fuhrmann 1994: 73); die Karte in seiner sechs Jahre später erschienenen Dissertation bereits 50 Häuser (vgl. Fuhrmann 2000: 328). In der zuletzt genannten Karte fehlen gleichwohl noch ganze Straßenzüge, die heute das Erscheinungsbild dieses Pilgerortes entscheidend prägen, so zum Beispiel das Viertel unmittelbar westlich des Grabmals, das aufgrund der zahlreichen Karaoke-Bars, die seit Beginn der 2000er Jahre dort eingerichtet wurden, den Charakter eines Rotlichtviertels angenommen hat.

Laut Fuhrmann leben Ende der 1990er Jahre rund 1.100 Personen am Gunung Kemukus (vgl. Fuhrmann 2000: 325, Fn. 650), und das jährliche Pilgeraufkommen liegt ihm zufolge zwischen 70.000 und 75.000 Besuchern (vgl. Fuhrmann 2000: 330 und 343). Die Zahl der Einwohner hat sich seither stabilisiert. Es gibt insgesamt fünf Dorfvorsteher (*Rukun Tetangga/RT*), die für je 30 bis 50 Haushalte mit durchschnittlich fünf Personen zuständig sind.[42] Zu diesen rund 1.000 Einwohnern kommt eine weitgehend unbekannte Zahl an Personen hinzu, die illegal Karaoke-Bars betreibt oder im horizontalen Gewerbe tätig ist, so dass die Gesamtzahl der Einwohner am Gunung Kemukus zwischen 1.200 und 1.400 Personen liegen dürfte.[43] An den rituell bedeutsamen Tagen (*Jumat Pon* und *Jumat Kliwon*) erhöht sich die Zahl aufgrund der zahlreichen fliegenden Händler, Heiler und Huren noch einmal beträchtlich. Die Aussicht auf Sex mit dem Segen eines traditionell ausgelegten Islam hat vor allem in den 1990er Jahren immer mehr Menschen an den Gunung Kemukus geführt und dazu beigetragen, dass sich aus einem kaum beachteten Grabmal auf einem bewaldeten Hügel ein überregional bedeutsamer und landesweit bekannter Pilgerort entwickeln konnte.

Die Feierlichkeiten am islamischen Neujahrstag

Die soziale Akzeptanz, die dem Gunung Kemukus als Pilgerort entgegengebracht wird, zeigt sich an den Feierlichkeiten anlässlich des islamischen Neujahrstags *Satu Suro*. Diese Feierlichkeiten werden in der heutigen Form seit 1994 vom lokalen Fremdenverkehrs-

41 Die Gemeinde (*desa*) Pendem unterteilt sich heute in drei Weiler (*dukuh*): Barong, Kedung Uter und Gunung Sari. Die beiden zuletzt genannten Weiler liegen am Fuße des Gunung Kemukus, der Weiler Barong dagegen auf der anderen Seite des Kedung Ombo-Stausees an der Hauptstraße, die Surakarta mit Purwodadi verbindet.

42 Der *Solopos* (28. Novemer 2019) zufolge leben Ende 2019 rund 300 Familien in den beiden Weilern (*dukuh*) Gunung Sari und Kedung Uter am Fuße des Gunung Kemukus. Zusammen mit einem dritten Weiler namens Barong, der auf der anderen Seite des Kedung Ombo-Stausees liegt, bilden sie das Dorf (*desa*) Pendem. Vgl. https://www.solopos.com/megaproyek-the-new-kemukus-sragen-bikin-warga-khawatir-ini-alasannya-1033682 (Zugriff am 20. Mai 2021)

43 Im November 2014 wurden am Gunung Kemukus 262 Haushalte, 69 Karaoke-Bars und 158 Prostituierte gezählt (vgl. *Solopos* vom 26. November 2014). Vgl. https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-inilah-persebaran-ratusan-psk-di-kemukus-555186 (Zugriff am 20. Mai 2021).

amt (*Dinas Pariwata, Kebudayaan, Pemuda dan Olahraga, Kabupaten Sragen*) in Zusammenarbeit mit den örtlichen *Juru Kunci* und den Dorfvorstehern ausgerichtet und seitens der lokalen Bevölkerung mit regem Interesse verfolgt. Im Jahr 2015 begannen die rituellen Aktivitäten am *Malam Satu Suro* (13. Oktober 2015) mit einem gemeinsamen Gebet inkl. Koran-Rezitation (*tahlil bersama*) am Grabmal des Pangeran Samudro; sie hatten ihren Höhepunkt an *Satu Suro* (14. Oktober 2015) mit der feierlichen Reinigung des Grabvorhangs (*Kirab Tradisi Larap Slambu*) und endeten acht Tage später (22. Oktober 2015) mit einer Prozession und der Darbringung von Opfergaben (*Kirab Gunungan/Sedekah Bumi*) zu Ehren des Pangeran Samudro.

Der Neujahrstag (*Satu Suro*) wurde als Höhepunkt der Feierlichkeiten durch eine komplexe Abfolge ritueller Aktivitäten besonders hervorgehoben. Bereits am Vormittag begannen diese Aktivitäten in der offenen Halle (*pendopo*) unterhalb des Grabmals mit *Reog Ponorogo* (auch *Jathilan oder Kuda Kepang* genannt): Zwölf Kinder (sechs Jungen und sechs Mädchen) in bunten Kostümen tanzten peitscheschwingend auf Holz- und Bambuspferdchen zur Musik, die aus turmhoch aufgebauten Lautsprechern erklang.[44] Diese Aufführung wurde von einem Maskentänzer (*topeng bujang ganong*) begleitet, der sich dem Publikum immer wieder mit furchteinflößenden Gesten näherte und Kinder vor Entsetzen aufschreien ließ.

Im Anschluss formierte sich eine Prozession vor dem Grabmal des Pangeran Samudro, in deren Verlauf der Grabvorhang aus hellem Gardinenstoff feierlich die knapp zwei Kilometer durch die Gemeinde hinunter an den Kedung Ombo getragen wurde. Zu dieser Prozession gehörten zwölf Männer und zwölf Frauen in roten Phantasieuniformen, die mit der indonesischen Fahne (*merah putih*) ausstaffiert und mit Lanzen bzw. Pfeil und Bogen bewaffnet waren. Diese streitbare Armee wurde von einem Kommandanten angeführt, der mit dunklem Jackett und Sarong bekleidet war und einen aufgemalten Schnurrbart trug. Die schwarzen Kniestrümpfe, auf denen er feierlich einherschritt, deuteten Lederstiefel an, die ihm ein martialisches Aussehen geben sollten und es doch konterkarierten. Hinter diesem Kommandanten folgten drei junge Frauen von ausgewählter Schönheit, die Blütenblätter wie Konfetti in die Luft warfen, und die identisch gekleideten *Juru Kunci*: dunkles Jackett, brauner Batik-Sarong, schwarze Lederslipper. Sie wurden angeführt von Hasto Pratomo, der den zusammengerafften Grabvorhang auf einem runden Tablett (*tampah bambu*) feierlich vor sich hertrug.

Während Vertreter der Bezirksregierung und die beiden Repräsentanten von Militär (*Tenara Nasional Indonesia/TNI*) und Polizei (*Kepolisan Resor/POLRES*) schon nach wenigen Metern aus der Prozession ausscherten, um sich in den Schatten eines für Honoratioren reservierten Zeltpavillons zurückzuziehen, führte die Prozession, der sich zahlreiche Bewohner aus den umliegenden Dörfern angeschlossen hatten, durch die Gemeinde hinunter an die kleine Steinbrücke über den Kedung Ombo.[45] Der Grabvorhang wurde im Stausee gereinigt, und bereits hier versuchten Teilnehmer der Prozession, etwas vom

44 Bei *Reog Ponorogo* bzw. *Jathilan* handelt es sich um eine mimetische Praxis, was vor allem bei Aufführungen deutlich wird, die mit Trancephänomenen einhergehen. Für eine differenzierte Auseinandersetzung mit *Jathilan*, vgl. Christensen 2014.

45 Diese kleine Steinbrücke wurde 2017 durch eine große Brücke aus Stahl und Beton ersetzt, die im Gegensatz zu ihrer Vorgängerin auch während der Regenzeit nicht vom Ombo überspült wird.

Wasser, das aus dem nassen Vorhang tropfte, in Plastikflaschen, Eimern und Kanistern aufzufangen, da diesem Wasser, das mit dem Grabvorhang in Berührung gekommen ist, besondere Kräfte (Jav.: *kasekten;* Ind.: *kesaktian*) zugesprochen werden.

Abbildung 32: Satu Suro-Prozession am Gunung Kemukus



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Der Grabvorhang wurde anschließend zu einem offenen Platz unterhalb des Grabmals gebracht, wo man sieben blaue Kunststofftonnen mit Wasser gefüllt hatte, auf dem rote und weiße Blütenblätter schwammen. Das Wasser stammte aus verschiedenen lokalen Quellen (*Kedung Ombo*, *Sendang Ontrowulan*, *Sendang Taruno* etc.), und in diese Wassertonnen wurde der Grabvorhang getaucht, um ihn weiter zu reinigen und das Wasser mit seiner besonderen Kraft oder Energie aufzuladen.

Dann erfolgte auf ein vereinbartes Zeichen ein ritueller Kampf (*rebutan*) um dieses sakrale Wasser, an dem sich mehrere Dutzend Personen beteiligten: Männer und Frauen, Alte und Junge, selbst einige *Reog*-Tänzer und Angehörige der Ordnungskräfte versuchten, etwas von diesem Wasser aufzufangen. Einige tranken das Wasser sogleich, andere füllten es in Flaschen oder Eimer, und wieder andere übergossen sich damit. Dieses ek-

statische Ritual endete erst, als alle blauen Tonnen bis auf den letzten Tropfen geleert waren.[46]

Die beschriebenen Feierlichkeiten bringen zwei Elemente zusammen, die sich nach traditioneller Auffassung antithetisch gegenüberstehen und doch wechselseitig ergänzen: Da ist zum einen das Grabmal, das auf einem Berg (*gunung*) gelegen männlich konnotiert ist; und da sind zum anderen die Quellen (*sumber* bzw. *sendang*), deren Wasser weiblich imaginiert wird. Die große Prozession an *Satu Suro* verbindet die beiden geschlechtlich konnotierten Gegensätze: Berg und Wasser vermählen sich in gewisser Weise, gehen eine symbolische Verbindung ein, wenn der Grabvorhang in das Quellwasser eingetaucht wird. Das Resultat dieser Verbindung ist den Pilgern zufolge kein schmutziges Waschwasser, sondern Elixier des Lebens.

Abbildung 33: Der rituelle Kampf um das heilige Wasser ist entschieden



Quelle Foto © 2015 Volker Gottowik

Gunung Kemukus ist ein komplexer Ort, an dem eine Vielzahl von rituellen Ereignissen stattfindet. Er zieht ganz unterschiedliche Besucher an, darunter auch Ehepaare, Familien und Reisegruppen, die aus allen Teilen Javas sowie aus Sumatra und Sulawesi ihren Weg hierher finden. Rituelle Ereignisse wie die Feierlichkeiten zu *Satu Suro* werden von den lokalen Behörden organisiert und von staatlichen Repräsentanten besucht. Die angesprochenen Zusammenhänge verdeutlichen folgendes: Gunung Kemukus ist ein in

46 Im Rahmen der Feierlichkeiten zum islamischen Neujahrstag spielte am Nachmittag das Gamelan-Orchester »Paguyuban Karawitan ›Dono Laras‹«, und zwei Sängerinnen stimmten *Sinden*-Melodien an. Am Abend wurde *Wayang Kulit* aufgeführt, und damit waren für diesen Tag die *Satu Suro*-Feierlichkeiten am Gunung Kemukus beendet.

der religiösen Landschaft Zentraljavas fest verankerter Pilgerort, der nicht auf *Ritual seks* reduziert werden sollte – auch wenn er in erster Linie für diese heterodoxen Ritualpraktiken bekannt ist.

5.3 Die Pilger und ihre rituellen Praktiken

Die Pilger, die den Gunung Kemukus an den rituell bedeutsamen Tagen besuchen, verfolgen in der Regel eines der drei nachfolgend genannten Ziele: 1.) Sie bitten Pangeran Samudro um magische Kräfte (*meminta kekuatan*), vor allem wenn sie sich mystischen Strömungen auf Java verbunden fühlen; 2.) sie bitten Pangeran Samudro um sozialen oder beruflichen Aufstieg (*meminta kenaikan*), vor allem wenn es sich um Politiker und Beamte handelt; 3.) sie bitten Pangeran Samudro um Reichtum (*meminta kekayaan*), und das ist der von den Pilgern am häufigsten geäußerte Wunsch. In Bezug auf diesen Reichtum unterscheiden die Pilger zwischen *kekayaan materi* (materiellem Reichtum) und *kekayaan kebatin* (innerem Reichtum). Letzteres wird mit persönlicher Zufriedenheit und spiritueller Erfüllung in Verbindung gebracht und gilt als besonders erstrebenswert.

Um diese Ziele zu erreichen, stehen den Pilgern prinzipiell zwei Wege offen: ein weißer und ein schwarzer Weg. Der weiße Weg (*jalan putih*) führt zuerst zur Ontrowulan-Quelle, wo die Pilger um Erlaubnis bitten, den Gunung Kemukus betreten zu dürfen, und sich rituell reinigen. Dann steigen sie hinauf zum Grabmal des Pangeran Samudro, wo sie Blüten darbringen und für den verstorbenen Pangeran Samudro beten, bevor sie einen Wunsch an ihn richten. Eine solche Pilgerfahrt wird siebenmal hintereinander an *Jumat Pon* oder *Jumat Kliwon* wiederholt, und wenn sie erfolgreich ist, bringen die Pilger, die den weißen Weg eingeschlagen haben, ihre Familie und ihre Freunde mit, um gemeinsam mit ihnen ein rituelles Festmahl (*slametan* bzw. *syukuran*) am Gunung Kemukus abzuhalten.

Der schwarze Weg (*jalan hitam*) wird hingegen eingeschlagen, wenn Pilger nicht nur Blüten darbringen und für Pangeran Samudro beten, sondern auch *Ritual seks* praktizieren. Während der verehrte Heilige von Pilgern auf dem weißen Weg stets Opfergaben (*tumbal, korban*) verlangt, gibt es auf dem schwarzen Weg nur eine einzige Bedingung (»syaratnya hanya«) für die Gewährung eines Wunsches: Die Pilger müssen Sexualkontakte eingehen.[47] Als Partner für solche Kontakte kommen sowohl andere Pilger als auch Prostituierte in Frage. Von entscheidender Bedeutung ist, dass es sich um einen illegitimen Partner handelt, also um eine Person des anderen Geschlechts, mit der man nicht verheiratet ist.[48]

---

47 Die Pilger verzichten zumeist nicht auf die Darbringung von Blüten als Opfergaben (*nyekar*), da sie beim Eintreffen am Pilgerort noch nicht wissen, ob sie den weißen oder den schwarzen Weg einschlagen werden. Letzteres ist davon abhängig, ob sie einen Sexualpartner finden, und in diesem Fall bringen sie ihre Sexualität dem verehrten Heiligen als Opfergabe (*tumbal*) dar – zusätzlich zu den Blüten, die sie auf seinem Grab ausgestreut haben.

48 »Pasangannya bisa dari sesama peziarah, ataupun menyewa perempuan prostitusi. Yang terpenting bukan pasangan sah« (Informelles Gespräch am Gunung Kemukus mit einem anonym gebliebenen Pilger aus Kertosono, Nganjuk, Ostjava, am 24. Oktober 2019).

Die geeigneten Tage für *Ritual seks* sind am Gunung Kemukus *Jumat Pon* und *Jumat Kliwon*, wobei *Jumat Pon* eine etwas größere Bedeutung zukommt, da der Legende nach Pangeran Samudro an diesem Tag (er kehrt alle 35 Tage wieder) gestorben ist und der inoffiziellen Version zufolge Sex mit Nyai Ontrowulan hatte.[49] An den beiden genannten Tagen ist der Gunung Kemukus stets gut besucht, doch es sind kaum größere Pilgergruppen vor Ort anzutreffen, da die Pilger, die *Ritual seks* praktizieren, eine gewisse Anonymität für diese heterodoxen Praktiken suchen. Aus diesem Grund reisen die meisten Pilger allein an oder in Begleitung eines guten Freundes bzw. einer guten Freundin, oder sie bringen ihren Sexualpartner gleich mit.

Nicht alle Besucher am Gunung Kemukus kommen mit ausschließlich religiösen Motiven, viele kommen auch, weil sich dieser Pilgerort an den genannten Tagen in einen lebendigen Jahrmarkt verwandelt – ganz wie in Parang Kusumo und teils mit den gleichen fliegenden Händlern, Heilern und Huren. Essensstände werden unterhalb des Grabmals aufgebaut, Musikanten (*pengamen*) ziehen von Tisch zu Tisch, und aus den allgegenwärtigen Karaoke-Bars – in der Regel kaum mehr als eine kleine Holzhütte mit zwei überdimensionierten Lautsprecherboxen – erklingen die populären *Dangdut*-Klänge. Die Atmosphäre ist relaxt und zugleich sexuell aufgeladen – was nur vordergründig ein Widerspruch zu sein scheint. Eine Touristengruppe aus dem Westen, die ohne Vorinformation an den Gunung Kemukus gelangte, würde gar nicht bemerken, wofür dieser Pilgerort über die Grenzen Javas hinaus berühmt-berüchtigt ist: Alles geht dezent und in einer unaufgeregten Geschäftigkeit vor sich, wozu sicherlich auch beiträgt, dass Alkohol kaum eine Rolle spielt – obwohl die Medien gelegentlich von illegal gehandelten alkoholischen Getränken (*minuman kras*) berichten, die an diesem Pilgerort beschlagnahmt wurden.[50]

Die meisten Pilger, die den Gunung Kemukus an *Jumat Pon* oder *Jumat Kliwon* besuchen, stammen aus der näheren ländlich bis kleinstädtisch geprägten Umgebung, ein gewisser Teil auch aus Surakarta und Yogyakarta sowie von der Nordküste Javas mit den Großstädten Semarang und Surabaya. Eine Minderheit der Pilger reist aus Westjava an, vor allem aus Bandung und Jakarta, und vereinzelt sind auch Pilger aus Sumatra und Südsulawesi anzutreffen.[51] Je weiter die Pilger anreisen, je eher ist ein städtischer Hintergrund, eine ökonomische Besserstellung und ein höherer Bildungsgrad vorauszusetzen. Der Anteil der Händler und Händlerinnen, die sich von einer Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus mehr Erfolg (*sukses*) in ihren geschäftlichen Angelegenheiten (*bisnis*) erhoffen, ist signifikant hoch (vgl. auch Fuhrmann 1994: 83 und Fuhrmann 2000: 340).

Die meisten Pilger, die *Ritual seks* praktizieren, sind zwischen 35 und 55 Jahre alt. Während zu Beginn der 1990er Jahren noch ein Drittel der Besucher weiblichen Geschlechts war (vgl. Fuhrmann 2000: 339; vgl. auch Fuhrmann 1994: 81), hat sich ihr Anteil an der Gesamtzahl der Pilger seither gravierend verschoben. Den Beobachtungen

49 »[…] Jumat Pon itu waktu Pangeran Samudro sama Ontrowulan sedang berhubungan seks dan belum selesai« (Interview mit Mas Tukul, *Juru Kunci* an der Ontrowulan-Quelle, am 11. Dezember 2014).

50 Vgl. z.B. *Solopos* vom 24. April 2015: https://www.solopos.com/miras-sragen-polisi-sita-260-liter-ciu-di-gunung-kemukus-597862 (Zugriff am 20. Mai 2021).

51 Fuhrmann wartet hier zum Teil mit Prozentzahlen auf, will diese jedoch »nur als grobe Schätzwerte verstanden wissen« (Fuhrmann 2000: 340). Aufgrund der Dynamik an diesem Pilgerort sind statistische Angaben, die über eine Momentaufnahme hinausweisen, generell problematisch.

Fuhrmanns zufolge wird der Gunung Kemukus im Verlauf der 1990er Jahre von immer mehr jüngeren Leuten angesteuert, zugleich aber auch von immer weniger Frauen (vgl. Fuhrmann 2000: 339). Fuhrmann führt diese Veränderungen darauf zurück, dass für diese jungen Besucher »touristische Motive und das Ausleben der eigenen Sexualität im Vordergrund stehen« (Fuhrmann 2000: 339/340). Die angesprochene Verschiebung hat außerdem dazu geführt, dass die meisten (der wenigen) Frauen, die den Gunung Kemukus (noch) besuchen, mittlerweile gemeinsam mit ihrem Pilgerschaftspartner anreisen (vgl. Fuhrmann 2000: 348).

Diese Entwicklung hat sich den Ergebnissen der vorliegenden Studie zufolge in den Jahren zwischen 2014 und 2022 verfestigt. In Reaktion auf die zunehmend sexualfeindliche Politik der Republik Indonesien nutzen immer mehr junge Leute die Gelegenheit, ihre Sexualität in einem religiös sanktionierten Freiraum wie dem Gunung Kemukus auszuleben. Darin ist ein subversives Moment zu sehen, auf den führende Repräsentanten von Staat und Religion zunehmend nervös und (wie noch zu zeigen sein wird) seit Herbst 2014 auch repressiv reagieren.

Da deutlich weniger Frauen als Männer anreisen, ist der Bedarf an weiblichen Partnern seit den 1990er Jahren kontinuierlich gestiegen. Dieser Bedarf wird von Prostituierten abgedeckt, doch je stärker der Ort von Prostituierten frequentiert wird, je eher bleiben Pilgerinnen weg – vor allem diejenigen, die bis vor wenigen Jahren noch ohne Pilgerschaftspartner angereist waren, da sie vermeiden möchten, selbst für Prostituierte gehalten zu werden. Außerdem bringen die Sexarbeiterinnen die Ritualpraktiken in Verruf, da sie mit ihren Dienstleistungen die Grenze zwischen käuflichem und rituellem Sex unterlaufen.

Als Folge der angesprochenen Dynamik wurde in den letzten Jahren der Vorwurf erhoben, dass Prostitution am Gunung Kemukus unter dem Deckmantel der Religion praktiziert würde.[52] Diese Argumentation verkennt, dass die Dienstleistungen von Prostituierten für die Mehrzahl der männlichen Pilger unabdingbare Voraussetzung dafür sind, *Ritual seks* überhaupt vollziehen zu können. Entscheidend für die Qualität der infrage stehenden Praktiken (Prostitution *oder* Religion) ist jedenfalls nicht, ob sich Prostituierte am Gunung Kemukus betätigen, sondern ob die Sexualkontakte der Pilger in einen rituellen Kontext eingebunden sind.

Die rituelle Abfolge

Am 31. Oktober 2014 fahren Odit und ich das erste Mal an den Gunung Kemukus. In der Gemeinde (*dusun*) Barong steigen wir zusammen mit anderen Fahrgästen aus dem Bus. Zu diesen Fahrgästen gehören einige Männer mittleren Alters und ein Paar. Das Paar steuert auf eine Imbissbude (*warung makan*) zu, und da wir selbst noch nichts zu Mittag gegessen haben, schließen wir uns an. Wir kommen ins Gespräch. Es sind Ibu Latifah aus Pemalang, Zentraljava, und Pak Imran aus Jepara, ebenfalls Zentraljava.[53] Die

---

52 Vgl. z.B. *medcom.id* vom 27. November 2014: https://www.medcom.id/nasional/daerah/xkEEWxZk-prostitusi-berkedok-ritual-di-gunung-kemukus-akan-segera-ditutup (Zugriff am 20. Mai 2021).

53 Das sind nicht die richtigen Namen der beiden Pilger.

Frau mit lindgrünem *Jilbab* und gepudertem Gesicht ist vielleicht Ende vierzig, der geschmackvoll gekleidete Mann mit schwarzer Baseballkappe (»Diesel«) könnte etwas jünger sein. Auf unsere Frage räumen sie freimütig ein, das Ritual praktizieren zu wollen, und zwar bereits zum vierten Mal. Sie hätten sich vor rund drei Monaten am Gunung Kemukus kennengelernt und dann immer wieder per Handy verabredet. So auch heute. Am Busbahnhof in Surakarta haben sie sich getroffen, um von dort aus gemeinsam an den Gunung Kemukus weiterzureisen.

Wir fragen, ob wir uns ihnen anschließen dürfen, und zu unserer großen Überraschung erheben sie keine Einwände. Wir brechen nach dem Mittagessen auf und laufen die rund zwei Kilometer zur kleinen steinernen Brücke, die den Kedung Ombo überspannt, und dann noch ein paar Meter bis an den Eingang zum Gunung Kemukus. Hier müssen wir Eintritt bezahlen, da der Pilgerort vom Fremdenverkehrsamt (*Dinas Parawisata*) der Bezirksregierung Sragen als religiöses Ausflugsziel (*objek wisata religi*) vermarktet wird. Dann geht es durch die Hauptstraße des Ortsteils Gunung Sari, die zwar nicht asphaltiert, jedoch mit zwei Betonstreifen befestigt ist. Gunung Sari ist ein schöner Ort. Die Häuser sind zum Teil farbenfroh gestrichen, hier und dort wird an- oder umgebaut. Zahlreiche Kaffebuden (*warung kopi*) säumen die Straße, und Frauen mittleren Alters, die für diese Uhrzeit – es ist früher Nachmittag – etwas zu stark geschminkt sind, laden uns ein, doch kurz reinzuschauen (»Mampir sebentar mas!«).

Wir folgen Ibu Latifah und Pak Imran, die als erstes die Ontrowulan-Quelle (*Sendang Ontrowulan*) am anderen Ende des Dorfes aufsuchen wollen. Dort reinigen sie sich rituell, das heißt, sie waschen sich Gesicht und Hände (*cuci muka*) mit dem Wasser der Quelle, das eine ältere Dame mit einem Plastikeimer aus dem Ziehbrunnen holt. Die besondere Qualität des Wassers unterstreicht sie mit dem Hinweis, dass die Quelle nie ganz austrocknen würde, auch nicht zum Ende der Trockenzeit. Dann erstehen wir in Bananenblätter eingeschlagene Blütenblätter und Blütenknospen, die von Frauen nahe der Quelle für ein paar *Rupiah* angeboten werden. Mit diesem Blütenpäckchen (*kembang telon*) gehen wir zu einem langgestreckten Gebäude (*petilasan*), das dem Andenken an Nyai Ontrowulan gewidmet ist.

Ein *Juru Kunci*, Pak Tukul, nimmt uns hier in Empfang. Er hat mit verschränkten Beinen hinter seinem Holzkohlebrenner Platz genommen und fordert uns mit einer Geste auf, uns ebenfalls hinzusetzen. Wir reichen ihm das Blütenpäckchen und den Umschlag mit etwas Geld, den wir für ihn vorbereitet haben. Während er das Päckchen öffnet und Weihrauchsteine in die heiße Kohle wirft, fragt er uns nach unseren Namen und woher wir kommen. Dann murmelt er ein Gebet und übermittelt unsere Wünsche (*rejeki, panjang umur* etc.) an Nyai Ontrowulan. Das Blütenpäckchen wird wieder geschlossen und dreimal im Uhrzeigersinn über dem Feuer bewegt. Zum Abschluss fordert er uns auf, unsere geöffneten Hände über das Feuer zu halten und sie anschließend dreimal vor das Gesicht zu führen. Das Blütenpäckchen nehmen wir wieder an uns, um die Blüten später auf dem Grabmal des Pangeran Samudro auszubreiten.

Abbildung 34: Die Hauptstraße des Ortsteils Gunung Sari



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Es ist noch Zeit bis zum *Maghrib-* Gebet, das den Beginn von *Malam Jumat Pon* signalisiert. Also gehen Ibu Latifah und Pak Imran zunächst zu einem der Stundenhotels, das sie bereits von ihren früheren Besuchen her kennen. Sie wollen sich davon überzeugen, dass sie hier das Ritual vollziehen können, nachdem sie am Grabmal des Pangeran Samudro geopfert und gebetet haben. Gleich beim Eintreten werden wir vom hageren Besitzer aufgefordert, uns zu den anderen Pilgern zu setzen. Der Besuch eines Weißen wird hier mit Genugtuung quittiert und als Beweis dafür angesehen, dass die magischen Kräfte des Pangeran Samudro sich bis ins ferne Deutschland herumgesprochen haben. Wir bestellen schwarzen Kaffee und rauchen Nelkenzigaretten, während Ibu Latifah erzählt, dass sie einen erwachsenen Sohn habe, um den sie sich Sorgen mache. Deshalb sei sie hier. Da sie verwitwet sei, sei sie frei und könne tun und lassen, was sie wolle. Wie zum Beweis fordert sie mich auf, von ihr und ihrem Pilgerschaftspartner ein Foto zu machen. Doch davon will Pak Imran nichts wissen. Er räumt ein, verheiratet zu sein und eigentlich gar nicht hier sein zu dürfen, da er als Hadschi verpflichtet sei, ein vorbildliches Leben zu führen. Doch zugleich deutet er an, dass es für ihn keine falschen Götter gäbe und es besser sei, einen zu viel als einen zu wenig zu ehren. Die beiden sind tatsächlich ein ungleiches Paar, und ein wenig hat es den Anschein, dass sich Ibu Latifah von ihrem Partner mehr verspricht als nur flüchtige Begegnungen an *Malam Jumat Pon*.

Bevor wir aufbrechen, können Odit und ich noch rasch einen Blick in eines der Zimmer werfen, in dem Ibu Latifah und Pak Imran nach dem Besuch des Grabmals das Ritual vollziehen werden. Es sind winzige Zimmer, mit nicht mehr ausgestattet als einer nackten Glühbirne unter der Decke und einer fleckigen Matratze auf dem Zementfußboden. Wie hinter dünnen Bretterwänden und abgegriffenen Vorhängen Intimität möglich sein soll, will sich uns nicht so recht erschließen.

Ibu Latifah und Pak Imran gehen zunächst zur Moschee, wo sie beten wollen, bevor sie zum Grabmal des Pangeran Samudro hinaufsteigen. Wir verabschieden uns hier von ihnen und verzichten darauf, sie nach dem *Maghrib*-Gebet vor der Moschee abzupassen. Schließlich wollen wir nicht aufdringlich erscheinen.

Abbildung 35: Aufgang zum Grabmal des Pangeran Samudro



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Odit und ich gehen die Stufen hinauf zum Grabmal des Pangeran Samudro. Bereits an der Ontrowulan-Quelle hatten wir Opfergaben erstanden, die wir jetzt dem *Juru Kunci* reichen. Hier wiederholen sich die gleichen rituellen Abläufe wie an der genannten Quelle. Dann betreten wir das enge Grabgebäude. Nachdem wir uns an die Dunkelheit und die vielen Pilger gewöhnt haben, die in das Gebäude drängen, erkennen wir das in Stein gefasste Grab. Es ist über und über mit weißen und roten Blüten bedeckt, unter die wir die unsrigen mischen. Wir verweilen einen Moment in stiller Meditation, ohne das Geschehen um uns herum auszublenden. Eine Pilgerin hat sich mit ihrem Oberkörper und ausgebreiteten Armen auf das Grab gelegt und scheint zu weinen, andere Pilger umarmen den Grabstein, reiben ihn mit Blütenblättern ab und küssen ihn. Eine kleine Pilgergruppe hat Lieder angestimmt, eine andere wiederholt ununterbrochen den ersten Teil des Glaubensbekenntnisses, während ein am Rande stehender weißbärtiger Mann mit gedämpfter Stimme Verse aus dem Koran rezitiert. Doch die meisten der gut zwei Dutzend Pilger sitzen still am Grab und beten oder meditieren. Wir sind beeindruckt von der Atmosphäre und der Vielfalt der rituellen Ausdrucksformen, die im krassen Gegensatz steht zu den synchronen Prostrationen, die die Gläubigen – sorgfältig nach Geschlecht getrennt – in der Moschee vollziehen.

Nach einer Weile beschleicht uns das Gefühl, den nachrückenden Pilgern Platz machen zu müssen. Wir drängen zurück ins Freie und gesellen uns zu den Besuchern, die hier oben am Grabmal in kleinen Gruppen beisammenstehen. Die Männer sind zumeist einfach bis ärmlich gekleidet, die wenigen Frauen tragen Kopftuch (*jilbab*) oder haben kaum etwas an. Während die einen ihre körperlichen Reize für sich sprechen lassen, sprechen die anderen mögliche Ritualpartner an: »Noch immer allein?« (»Masih sindiri?«) bzw. »Wollen wir uns zusammen ausruhen?« (»Mau istirahat bersama-sama?«) lauten die wiederkehrenden Fragen.[54] Wir überlegen kurz, was wohl geschähe, wenn wir eine dieser Fragen mit »Ja!« beantworteten (vgl. Gottowik 2021: 341–344). Nackte Glühbirnen und abgegriffene Vorhänge kommen uns in den Sinn, als wir die Stufen zu den Essensständen hinuntersteigen. Dort verweilen wir lange in der Hoffnung, noch einmal auf Ibu Latifah und Pak Imran zu treffen. Doch wir sehen die beiden nicht wieder.

Das Ritual: Sieben Nächte, sieben Mal und ein gemeinsames Ziel

Damit sexuelle Aktivitäten auch als rituelle Aktivitäten gelten, die förderlich sind hinsichtlich der Einlösung der eigentlichen Pilgerschaftsziele, müssen die Pilger am Gunung Kemukus (ganz ähnlich wie an den beiden anderen Pilgerorten dieser Studie) besondere Bedingungen beachten. Vor allem müssen Zeit und Ort stimmen, und beides wird von der Legende abgeleitet. Demnach sind sexuelle Handlungen nur dann auch rituelle Handlungen, wenn sie an dem Ort vollzogen werden, an dem sich auch Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan geliebt haben, und an dem Tag, an dem sie für ihre Liebe gestorben sind. Sexuelle Handlungen an einem anderen Tag oder einem anderen Ort sind wirkungslos.[55] Auf diese Weise wird die Möglichkeit, *Ritual seks* zu praktizieren, in einem hohen Maße örtlich begrenzt und zeitlich befristet. Es wird ein fest umrissener Freiraum markiert und ein genau festgelegtes Zeitfenster geöffnet und damit zugleich Kontrolle über diese heterodoxen Ritualpraktiken ausgeübt.

Es gibt Hinweise darauf, dass noch bis vor wenigen Jahren sexuellen Handlungen am Gunung Kemukus eine größere Wirksamkeit nachgesagt wurde, wenn sie möglichst nahe am Grab, idealerweise im Grabgebäude (*cungkup*) bzw. direkt auf dem Grab, und zudem möglichst offen vollzogen wurden (vgl. auch Fuhrmann 2000: 346). Diese Anschauungen und Praktiken sind mit der Lichtung des heiligen Hains, der Errichtung eines Ordnungspostens und diverser Verbotsschilder in dem Maße in den Hintergrund getreten, wie mit Beginn der 1980er Jahre und stetig wachsendem Pilgeraufkommen zahlreiche Stundenhotels am Gunung Kemukus entstanden sind. Seither verkehren die Pilger nicht mehr im Grabgebäude oder im heiligen Hain unterhalb des Grabgebäudes miteinander, sondern ziehen sich in diese Stundenhotels zurück. Doch das Ideal ist nach

---

54 Die Kurzversion der rituellen Abfolge lautet: »Langsung ke makam saja, nyekar, lalu ›kawin‹!« (»Geh‹ direkt zum Gab, bringe Blumen dar, dann ›heirate‹!« Informelles Gespräch mit einer anonym gebliebenen Pilgerin am Gunung Kemukus, 8. November 2018).

55 *Jumat Kliwon* wird ebenfalls als besonders günstig angesehen, um mit Jenseitsmächten in Kontakt zu treten – fast überall in Zentraljava und so auch am Gunung Kemukus. An diesem Tag wird der genannte Pilgerort jedoch nicht so stark frequentiert wie an *Jumat Pon*, der als der Todestag des verehrten Heiligen gilt.

wie vor, dem vor Ort verehrten Liebespaar mit der sexuellen Vereinigung im Sinne einer mimetischen Angleichung möglichst nahe zu kommen.

Ritual seks ist keine verpflichtende rituelle Handlung, die alle Pilger, die den Gunung Kemukus besuchen, zu absolvieren hätten. Sie vervollständigt lediglich den rituellen Ablauf und erhöht die Chance auf Segensgewährung. Obligatorische rituelle Handlungen sind dagegen die Darbringung von Blumen und Blüten (*nyekar*) und die rituelle Reinigung an der Ontrowulan-Quelle (*bersuci*), die stattfinden sollte, bevor sich die Pilger zum Grabmal des Pangeran Samudro begeben. Das Ideal einer rituellen Reinigung ist am Gunung Kemukus auch nicht auf das symbolische Waschen von Gesicht und Hände beschränkt (*cuci muka*), sondern sollte den ganzen Körper inklusive der Haare umfassen, wie es der Legende nach Nyai Ontrowulan vorgelebt hat. Tatsächlich versuchen vor allem Pilgerinnen diesem Ideal zu entsprechen. Allein der Umstand, dass während der Trockenzeit nicht genügend Wasser aus der genannten Quelle zur Verfügung steht, vereitelt die ganzjährige Umsetzung dieser mimetischen Praxis.[56]

Eine Besonderheit am Gunung Kemukus besteht darin, dass sich die beiden Pilgerschaftspartner auf einen *gemeinsamen* Wunsch verständigen müssen, da Pangeran Samudro einem Paar stets nur *einen einzigen* Wunsch gewährt. Darüber hinaus gilt es hinsichtlich der Erfüllung dieses Wunsches als zielführend, *Ritual seks* am Gunung Kemukus nicht nur einmal zu praktizieren, sondern an sieben aufeinanderfolgenden *Jumat Pon* oder *Jumat Kliwon* jeweils mit dem gleichen illegitimen Partner. Diese Zusammenhänge werden im Untertitel eines Romans über den Gunung Kemukus anschaulich auf den Punkt gebracht: »7 Malam, 7 Kali, 1 Tujuan« (Rudiyant 2017) – zu übersetzen etwa mit »Sieben Nächte, sieben Mal, ein Ziel«.

Dass Pilger an sieben aufeinanderfolgenden *Jumat Pon* oder *Jumat Kliwon* mit dem gleichen illegitimen Partner *Ritual seks* praktizieren sollten, lässt sich nicht von den Legenden herleiten (die dazu keine Angaben machen), sondern beruht auf den empirischen Erfahrungen der Pilger (vgl. auch Fuhrmann 2000: 319). Jeder Pilger am Gunung Kemukus kennt jemanden oder hat von jemandem gehört (eine Unterscheidung zwischen Informationen aus erster oder zweiter Hand wird zumeist nicht getroffen), der sieben Mal am Gunung Kemukus mit der gleichen Person *Ritual seks* praktiziert hat und heute ein sorgenfreies Leben führt. Diese Erfahrungen sind handlungsleitend für das rituelle Verhalten der Pilger.

Mit der Verpflichtung auf sieben Rendezvous stiftet eine Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus eine langfristige Beziehung zwischen zwei Personen, die nicht miteinander verheiratet sind. Während die Pilger einerseits eine gewisse Anonymität suchen, um *Ritual seks* zu praktizieren, verbindet diese rituelle Aktivität sie andererseits mit einer Person des anderen Geschlechts für 210 Tage bzw. ein ganzes Jahr nach dem einst auf Java geltenden *Pawukon*-Kalender. Dass Pangeran Samudro auf diese Weise viele neue Lie-

---

56 Der *Juru Kunci* Pak Hasto bringt diese Zusammenhänge anschaulich zum Ausdruck: Es geht ihm zufolge darum, sich zu reinigen, indem man ein Bad nimmt oder sich das Gesicht wäscht. Das Waschen des Gesichtes ist gleichwohl das Minimum, »um unsere Herzen ruhig und kühl werden zu lassen«: »[...] biar hati kita tenang dan sejuk, berbersih dulu disana, bersuci, mandi atau cuci muka [...]. Minimal cuci muka« (Interview mit Hasto Pratomo am 3. Dezember 2014).

besbeziehung zwischen geschiedenen oder verwitweten oder unglücklich verheirateten Pilgern gestiftet hat, wird immer wieder gerne hervorgehoben.

Wenn dagegen die oben angesprochenen Bedingungen nicht eingehalten werden – zum Beispiel, weil ein Partner die Verabredung auf ein Rendezvous nicht einhält – sind die Pilger gezwungen, mit ihren rituellen Aktivitäten noch einmal von vorne zu beginnen. Waren sie dagegen erfolgreich und ihr gemeinsamer Wunsch, z.B. nach Reichtum (*kekayaan materi*), ist in Erfüllung gegangen, sind die Pilgerschaftspartner verpflichtet, sich gegenseitig zu unterstützen. Wenn diese Verpflichtung auf Gegenseitigkeit verletzt wird, zieht Pangeran Samodro seinen Segen zurück, und das Vermögen zerrinnt so schnell, wie es gewonnen wurde.

Da die Pilger sich durch keinerlei äußere Merkmale (Kleidung, Pilgerstab etc.) als solche zu erkennen geben, die Anreise individuell oder in Kleinstgruppen erfolgt und generell eine gewisse Anonymität für die Durchführung von *Ritual seks* gesucht wird, stellt sich am Gunung Kemukus außer im Moment des gemeinsamen Gebetes am Grabmal keine *communitas* im Sinne Victor Turners (1969 und 1974b) ein. Ein vereinigendes Band existiert dagegen zwischen den beiden Pilgerschaftspartnern, noch verstärkt durch die bereits angesprochene Verpflichtung, sich bei einseitig auftretendem Pilgerschaftserfolg gegenseitig zu unterstützen (vgl. auch Fuhrmann 1994: 119).

Die hier aufgerufenen Bedingungen verdeutlichen, dass ein *idealer* Partner für *Ritual seks* ein Partner ist, der ebenfalls von der Wirksamkeit dieser heterodoxen Ritualpraktiken überzeugt ist, und das sind andere Pilger und nicht etwa Prostituierte, die im Hinblick auf die geforderten Rendezvous als notorisch unzuverlässig gelten. Denn nur ein Teil der Prostituierten, die an *Malam Jumat Pon* und *Malam Jumat Kliwon* ihre Dienstleistungen am Gunung Kemukus anbietet, wohnt dauerhaft an diesem Pilgerort, ein weit größerer Teil reist an den genannten Tagen aus den Rotlichtvierteln der größeren Städte an. Die Frauen bleiben dann für gewöhnlich eine Nacht, um am nächsten Tag zurückzufahren – oder einen anderen Pilgerort anzusteuern. So kann es passieren, nicht nur dieselben Pilger, Händler und Heiler am Gunung Kemukus, in Parang Kusumo etc. anzutreffen, sondern auch dieselben Prostituierten, insofern sie die gleiche »Kreispilgerschaft« (Fuhrmann 2000: 345) unternehmen wie ihre männlichen Kunden.

Auch wenn die Prostituierten in *Ritual seks* eingebunden sind, haben sie in der Regel keine rituellen Ambitionen, d.h. sie verfolgen ausschließlich kommerzielle Interessen.[57] Ein nicht unerheblicher Teil von ihnen bekennt sich zu einer anderen Religion als die mehrheitlich muslimischen Pilger und schaut mit kaum verhüllter Geringschätzung herab auf die in ihren Augen rückständigen Ansichten und abergläubischen Praktiken ihrer Kunden.

57 Die Prostituierten an den genannten Pilgerorten verdienen an den rituell bedeutsamen Tagen in etwa so viel wie eine Verkäuferin in einem ganzen Monat. Vor diesem Hintergrund wird in der Literatur die *Agency* der Frauen hervorgehoben, so zum Beispiel von Alison Murray in ihrer Studie über Prostituierte in Jakarta. In der Entscheidung der Frauen, nicht ihre Arbeitskraft, sondern ihren Körper zu verkaufen, sieht sie »a rational choice in response to the economic prospects of the city« bzw. »a rational response to poverty« (Murray 1991: 125 und 139).

Abbildung 36: Heiler am Gunung Kemukus



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

In Verbindung mit den Karaoke-Bars, die seit den 2000er Jahren am Gunung Kemukus in großer Zahl entstanden sind, frequentieren immer mehr Prostituierte diesen Pilgerort. Zusammen mit den Prostituierten, die dauerhaft vor Ort leben, ist der Anteil dieser Frauen an der Gesamtzahl der Frauen, die den Gunung Kemukus an *Malam Jumat Pon* und *Malam Jumat Kliwon* besucht, beträchtlich.[58] Schätzungen von Koentjoro Soeparno, Sozialpsychologe an der *Universitas Gadjah Mada/UGM*, sehen folgendermaßen aus: »[…] about half of the women who show up are commercial sex workers. Another 25 percent are ›part-timers‹, people […] who carry out the ritual but will accept money if it's on offer« (Soeparno, zit.n. Belford 2012; vgl. auch Henschke 2014). Diesen Schätzungen zufolge wären nur 25 Prozent der Frauen, die den Gunung Kemukus an den rituell bedeutsamen Tagen besuchen, Pilgerinnen, alle anderen fielen unter die Kategorie »Prostituierte« oder »Gelegenheitsprostituierte«.

Die hier genannten Prozentzahlen sind insofern problematisch, als sie ausschließlich auf dem Kriterium der Bezahlung basieren und damit verkennen, dass Geld nicht nur für Sex bezahlt wird, sondern im Sinne einer Beteiligung an den Kosten für Transport, Verpflegung, Unterkunft etc. als legitime Transaktion zwischen den Pilgerschaftspartnern gilt. Mit der Kategorie »Prostituierte« sind zudem moralische Werturteile verbunden, die vor Ort nicht unbedingt geteilt werden. Auf der anderen Seite suggerieren

---

58 Bei einer Razzia 2014 wurden 69 Karaoke-Bars und 158 Prostituierte gezählt, die dauerhaft am Gunung Kemukus leben; vgl. *Solopos* vom 26. November 2014: https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-inilah-persebaran-ratusan-psk-di-kemukus-555186 (Zugriff am 20. Mai 2021); vgl. auch *Merdeka* vom 7. Dezember 2014: https://www.merdeka.com/peristiwa/tak-ada-prostitusi-pengunjung-gunung-kemukus-menurun-drastis.html (Zugriff am 20. Mai 2021).

Formulierungen wie »commercial sex workers« oder »pekerja seks komersial/PSK« eine gesellschaftliche Akzeptanz von sexuellen Dienstleistungen, die weder auf Java gelebt noch von den angesprochenen Frauen geteilt wird. Das Problem der Armutsprostitution ist am Gunung Kemukus wie auch in Parang Kusumo virulent, wie nicht zuletzt der hohe Anteil alleinstehender Frauen mit kleinen Kindern an der Gesamtzahl der Sexarbeiterinnen verdeutlicht.

Nur ein kleiner Teil dieser Frauen sucht Schutz bei Pangeran Samudro oder beruft sich auf die lokale Legende, um die Ausübung ihres Gewerbes zu rechtfertigen – dabei wäre eine solche Rechtfertigung am Gunung Kemukus plausibler als an jedem anderen Pilgerort auf Java. Schließlich muss am Gunung Kemukus die Legitimität der heterodoxen Ritualpraktiken nicht umständlich von der Legende her- oder abgeleitet werden, sondern hier gibt die Legende diese Praktiken *explizit* vor. Denn Pangeran Samudro fordert der Legende nach die Pilger *expressis verbis* dazu auf, es ihm gleich zu tun und eine illegitime Beziehung am Gunung Kemukus einzugehen. Einer bestimmten Variante der inoffiziellen Version zufolge fordert er sie dazu auf, einen unfreiwilligen *Coitus interruptus* an seiner statt fortzuführen und damit etwas zu tun, was ihm selbst nicht mehr vergönnt war, d.h. den Liebesakt zu Ende zu führen. Dass es sich bei der Partnerin von Pangeran Samudro um eine Konkubine seines Vaters handelt, stellt noch einmal eine Steigerung im Hinblick auf den Grad ihrer verbotenen Liebe dar, und für den Fall, dass es sich bei dieser Konkubine um seine eigene Mutter handelt und damit um Inzest, ist diese Steigerung kaum noch zu überbieten.

Inzest ist jedoch keine Bedingung für die Segensgewährung am Gunung Kemukus. Sich illegitim am Grab eines illegitimen Paares zu verhalten ist ausreichend, um die Gunst des verehrten Heiligen zu erlangen und die Aufmerksamkeit nicht nur der nationalen, sondern auch der internationalen Medienberichterstattung auf sich zu ziehen.

5.4 Die mediale Berichterstattung: »A mass ritual of adultery and sex«

Als im Herbst 2014 der Film »Sex Mountain« von Patrick Abboud im australischen Fernsehen gezeigt wird, bleibt am Gunung Kemukus nichts mehr wie es ist. Dabei ist Abboud keineswegs der erste westliche Journalist, der die rituellen Praktiken am Gunung Kemukus thematisiert hätte. Er steht vielmehr in einer ganzen Reihe von Medienberichten, die über diesen Pilgerort im Westen erschienen ist.[59]

Den Anfang macht die *TIME*-Reporterin Zamira Loebis, die 2000 in *TIME Asia* den Artikel »For the love of God« publiziert (vgl. Loebis 2000). Darin beschreibt sie zwei Wege, die den Pilgern am Gunung Kemukus offenstehen: ein weißer und ein schwarzer Weg. Der letztere führt vorbei an »blockhouses, wandering dangdut bands, masseurs, gambling tables, a snake charmer and hundreds, perhaps thousands, of other people«. Nachdem die Pilger, die diesem Weg folgen, dem verehrten Prinz Samudro an *Jumat Pon* ihren

59 In diesem Kapitel geht es um Medienberichte über den Gunung Kemukus, die in Englisch oder einer anderen westlichen Verkehrssprache erschienen sind und international rezipiert wurden.

Respekt gezollt haben, »they retire«, wie Loebis ausführt, »to those tiny, harsh rooms in those grim blockhouses – and they all have sex«.

Loebis verweist darauf, dass dieses Ritual seine Wurzeln im 15. Jahrhundert hätte und in seiner heutigen Form seit Ende des 19. Jahrhunderts praktiziert würde – beides Aussagen, die von der vorliegenden Studie nicht gedeckt werden.[60] Doch es ist nicht die vermeintliche Tradition der rituellen Praktiken, die Loebis beeindruckt, sondern die Anzahl der Pilger, auf die sie trifft, als sie offenkundig auf dem Höhepunkt der Goldenen Jahre am Gunung Kemukus diesen Pilgerort besucht: »On last month's Friday pon 10.000 people made their way to the hill. Not all of them were believers; there were many more men than women, and in many of the cheap hostels women work as prostitutes. But thousands performed the ritual sincerely.«

In guter journalistischer Manier bezieht sich Loebis immer wieder auf Pilger beiderlei Geschlechts, die sie mit kurzen Statements zu Wort kommen lässt. Das letzte Wort hat in diesem Zusammenhang der 37-jährige Moslem Yuyu, den sie folgendermaßen zitiert: »›In Islam there are two ways – the black and the white. You must follow the white.‹ He spreads one hand out, then grins and spreads the other. ›But sometimes the black is O.K.‹« (Loebis 2000).

Ein weiteres Beispiel für die internationale Medienberichterstattung über den Gunung Kemukus ist der Beitrag von Abigail Haworth für die Zeitschrift *Marie Claire (US Edition)*, der 2004 unter dem Titel »Where sex with a stranger brings good luck« erschienen ist. Darin begleitet die Autorin die 27-jährige Isnaini, die das Grabmal des Pangeran Samudro besucht, um dort für ihre kranke Mutter zu beten. »Then, to restore her mother's health, this married woman will have sex with a man who is not her husband.«

Auch in dieser Publikation wird die These vertreten, dass Pilger den Gunung Kemukus seit dem späten 19. Jahrhundert besuchen, um Pangeran Samodra zu ehren – einen Prinzen, der zum Tode verurteilt worden war, weil er eine Affaire mit seiner Mutter oder Stiefmutter hatte: »The pilgrims, mostly poor, rural Javanese, believe that by imitating his infidelity – minus the incest – they will prove their loyalty to the prince and his ghost will favor them.«

Isnaini, die weder Ehemann noch Mutter von ihren Besuchen am Gunung Kemukus erzählt, hat ihren Pilgerschaftspartner in einem Lehrer gefunden, mit dem sie sich in dieser Nacht zum sechsten Mal trifft. Sex mit ihm vergleicht sie mit »an unpleasant medical examination«, die sie so schnell wie möglich hinter sich bringen will. »She likes«, wie Haworth betont, »to get the sex over with quickly and says that the teacher, who always uses a condom, obliges.« Isnaini nimmt die rituellen Praktiken auf sich in der Hoffnung, »that her infidelity to her husband will translate into a longer life for her mother.«

Als Gegenentwurf zu Isnaini wird Yahmiatun vorgestellt, eine 51-jährige Großmutter, die den Gunung Kemukus zum zehnten Mal besucht, ohne dass es ihr bislang gelungen wäre, das Ritual sieben Mal in Folge mit demselben Partner durchzuführen.

60 Die Legende spielt im 16. Jahrhundert, was aber nichts über das Alter dieser Legende und schon gar nichts über das Alter der heterodoxen Ritualpraktiken aussagt, die sich auf diese Legende beziehen. Seit wann am Grabmal des Pangeran Samudro *Ritual seks* praktiziert wird, ist unbekannt, fest steht hingegen, dass der Gunung Kemukus bis zu Beginn der 1980er Jahre ein völlig unbedeutender Pilgerort war.

Sie hat ihren Ehemann über ihre Besuche am Gunung Kemukus eingeweiht, der unabhängig von ihr diesen Pilgerort auch schon besucht hat. Doch diese Nacht fällt es Yahmiatun schwer, einen Partner zu finden, und sie beschwert sich über Altersdiskriminierung (»ageism«), da selbst Männer ihres Alters das Ritual lieber mit jüngeren Frauen vollzögen. Doch sie hat die Hoffnung noch nicht aufgegeben, wie ein Statement von ihr belegen soll: »›There are still men around. If I see one who looks like a possibility, I will smile and pinch his bottom,‹ she says, a girlish glint in her eye« (Haworth 2004).

Die einflussreichste internationale Publikation über den Gunung Kemukus geht auf Aubrey Belford zurück, der 2012 in *The Global Mail* den Artikel »The swinger's guide to Islam« veröffentlicht hat.[61] Seine Protagonistin heißt Sarimah, eine 63-jährige verwitwete Großmutter, die in Solo lebt und auf einem der dortigen Märkte einen kleinen Suppen-Stand unterhält. *Malam Jumat Pon* ist für sie eine willkommene Abwechslung: »Finishing work […], she powders her face, applies a shock of red lipstick, slips on a headscarf, and makes the hour-long journey to Gunung Kemukus.« Belford begleitet seine Protagonistin ans Grab des Samudro, das sie mit Blüten bestreut: »She kneels down, raises her hands in supplication and mutters to herself *surahs* from the holy Quran.« Danach verfolgt der Autor, wie Sarimah, die mit drei Freundinnen angereist ist, sich darum bemüht, einen Pilgerschaftspartner zu finden, denn: »It's time to find a stranger – and have sex with them« (Belford 2012).

Belford kommt in seinem Artikel auch auf die Veränderungen zu sprechen, die diesen Pilgerort, in den 1980er Jahren noch »an almost entirely undeveloped hill«, mittlerweile prägen: »These days, electric lamps light up the hill, which is plied by scores of traders selling aphrodisiacs, food, novelties, miracle cures and kitchen appliances.« Hinzu kommt eine ganz auf die Pilger zugeschnitte Infrastruktur, bestehend aus »shacks offering drinks, karaoke, prostitutes and rooms for sex« (Belford 2012).

Nachdem verschiedene Personen über ihre Meinung zu den rituellen Aktivitäten am Gunung Kemukus befragt wurden, darunter der indonesische Schriftsteller Floribertus Rahardi, der Sozialpsychologe Koentjoro Soeparno und der *Juru Kunci* Hasto Pratomo, kommt Belford auf seine Protagonistin Sarimah zurück. Sie ist in Begleitung des Pilgerschaftspartners, den sie gefunden hat, und Belford fragt ihn, ob er am nächsten *Malam Jumat Pon* den Gunung Kemukus wieder besuchen werde: Die Antwort lautet »›*Insha'Allah*‹«, und Belford erläutert: »It all depends if God wills it, he says, and if Sarimah is keen to meet again, too« (Belford 2012).

Im Gegensatz zu anderen internationalen Medienberichten über den Gunung Kemukus erweitert Belford, der viele Jahre in Südostasien für *Reuters*, *The New York Times* und *Agence France-Presse* gearbeitet hat, seinen Artikel um Überlegungen, die die politischen und religiösen Dimensionen der heterodoxen Ritualpraktiken mit einbeziehen. In diesem Zusammenhang verweist er auf folgenden Widerspruch: »But what is truly surprising is that even while Indonesia undergoes a steady shift towards more orthodox Islam, the ritual on Gunung Kemukus is exploding in popularity. It's a quintessentially Indonesian contradiction« (Belford 2012).

61 *The Global Mail* war eine gemeinnützige Multimedia-Website für investigativen Journalismus. Sie wurde von 2012 bis 2014 betrieben und hatte ihren Sitz in Sydney, Australien.

Gunung Kemukus ist ein anschauliches Beispiel dafür, dass seit den 1980er Jahren nicht nur *orthodoxe* Strömungen innerhalb des Islam stärkeren Zulauf verzeichnen, sondern auch *heterodoxe* Praktiken – und sich damit eine in sich widersprüchliche religiöse Dynamik abzeichnet, die mit der vielfach diagnostizierten Islamisierung Indonesiens im Sinne einer irreversiblen Verdrängung traditioneller Anschauungen und Praktiken nicht zu erfassen ist. Oder wie Belford selbst zu recht feststellt: »Nothing is black and white here » (Belford 2012).

Auf den angesprochenen Widerspruch kommt Belford noch in einer zweiten Passage seines einflussreichen Artikels zu sprechen: »It goes without saying that there is a glaring contradiction in the fact that Gunung Kemukus, a mass ritual of adultery and sex, is going on in the middle of Java, the demographic heart of the world's largest Muslim-majority country« (Belford 2012).[62] Vor allem die Formulierung »a mass ritual of adultery and sex« bleibt dauerhaft mit diesem Pilgerort verbunden. Sie wird von nahezu allen westlichen Journalisten aufgegriffen, die im Anschluss an Belford über den Gunung Kemukus berichten – auch vom TV-Journalisten Patrick Abboud.[63]

Der Film »Sex Mountain«: Ein Pilgerort gerät in die Schlagzeilen

Die Ausstrahlung der Fernsehdokumentation »Sex Mountain« von Patrick Abboud im australischen *Special Broadcasting Service/SBS One* am 18. November 2014 stellt einen historischen Einschnitt am Gunung Kemukus dar. Nur wenige Tage danach kommt es zum ersten Mal in der Geschichte des Gunung Kemukus zum *Shut down* dieses Pilgerortes. Doch was zeigt diese Fernsehdokumentation, was nicht zuvor schon gezeigt oder geschrieben wurde?

Der Fernsehjournalist Patrick Abboud begleitet eine Frau mittleren Alters an den Gunung Kemukus, wo – wie es bereits im ersten Satz heißt – »a mass ritual of adultery and sex« stattfindet. Die Frau wird als Mardiyah vorgestellt, und die Zuschauer erfahren, dass sie von der Nordküste Javas stammt, seit fünf Jahre verwitwet ist und einen kleinen Marktstand betreibt. Sie erzählt schüchtern in die Kamera blickend, dass sie sich vom Besuch des Gunung Kemukus vor allem Glück (»rejeki«) verspricht, das sie benötigt,

62 Ein weiteres Beispiel für die internationale Berichterstattung über den Gunung Kemukus ist die Radiodokumentation »Mystic mountains« von Rebecca Henschke, ausgestrahlt von *ABC Radio National* am 23. März 2014, die zusammen mit dem Skript »An adulterous pilgrimage« ins Internet gestellt wurde. Diese Dokumentation ist über weite Strecken textidentisch mit der Belford-Publikation, und sie wird an dieser Stelle auch nur angeführt, da es vermutlich Henschke war, die gemeinsam mit Patrick Abboud den Gunung Kemukus besucht hat, um dort den Film »Sex Mountain« (2014) zu drehen.

63 In Reaktion auf die Publikation von Belford sind knapp 100 Leserbriefe erschienen, in denen vielfach infrage gestellt wird, dass es sich bei den Pilgern am Gunung Kemukus um Muslime handelt. Zu diesen Leserbriefen hat wiederum George Quinn kritisch Stellung bezogen, der zahlreiche Pilgerorte auf Java untersucht hat: »Gunung Kemukus is definitely an Islamic site […] and the people who go there are part of the extraordinary diversity of Indonesian Islam, and it is not worthy of them to call them ›lesser‹ Muslims, even worse, ›non-Muslims‹, ›Hindus‹ etc.« (Quinn am 17. Oktober 2012, in Belford 2012).

um ihre Schulden begleichen zu können. Am Pilgerort angekommen, ruft sie ihren Pilgerschaftspartner Parman per Handy an, mit dem sie sich schon mehrfach am Gunung Kemukus getroffen hat. Sie verabredet sich mit ihm am Grabmal des Pangeran Samudro.

Während Mardiyah im Inneren des überbauten Grabmals inmitten anderer Pilger betet, erzählt eine Stimme aus dem *Off* die Legende von Pangeran Samudro und seiner Stiefmutter Nyai Ontrowulan, mit der der Glaube an die rituelle Wirksamkeit illegitimer Sexualkontakte am Gunung Kemukus – möglichst mit dem gleichen Partner an sieben aufeinanderfolgenden *Jumat Pon* – gerechtfertigt wird.

Als Gegenpart zu Mardiyah wird in der nächsten Einstellung ein Mann namens Gepeng vorgestellt, Arbeiter in einem Holzlager, der 300 Kilometer Anfahrt auf sich nimmt, um zum Gunung Kemukus zu gelangen. Er hat eine Frau und zwei Kinder, die er belügt, um mit seinen Kumpels losziehen zu können. Auch wenn die Männer betonen, dass sie die Pilgerfahrt nur unternehmen, um etwas für ihr Geschäft zu tun (»it's for our business«), bleibt es der Stimme aus dem *Off* zufolge fraglich, ob es ihnen tatsächlich um ihren Glauben geht oder doch nur um schnellen und billigen Sex. Schließlich brechen die Männer gemeinsam auf, und als sie bei Sonnenuntergang am Gunung Kemukus eintreffen, erwacht dieser Pilgerort gerade zu neuem Leben. Das Treiben rund um das Grab wird in kurzen *Takes* festgehalten, in denen fliegende Händler, Sänger, Heiler, Pilger und Prostituierte zu sehen sind.

In einer Rückblende auf Mardiyah, die noch am Grab des Samudro verweilt, wird die Abfolge der rituellen Handlungen erläutert, die Opfergaben und Gebete einschließt und mit Sex in einem der zahlreichen Stundenhotels ihren Abschluss findet.

Der Journalist Patrick Abboud, der nun auch selbst vor die Kamera tritt, interviewt die Besitzerin einer Karaoke-Bar, die von guten Geschäften berichtet, einen Professor der *Universitas Gadjah Mada/UGM*, dessen stark wertende Kommentare den Filmbericht bis zum Schluss begleiten werden, und einen *Juru Kunci*, der betont, dass *Ritual seks* am Gunung Kemukus nicht verpflichtend sei (»the sex is not compulsory«). Zu den Interviewten gehört auch eine Prostituierte, die mit versteckter Kamera gefilmt wird. Ihr Gesicht ist nur verschwommen wahrzunehmen, wenn sie einräumt, auch ohne Kondom zu arbeiten, und mit dünner Stimme von ihrer Angst vor einer HIV-Infektion berichtet.

In verschiedenen Einspielungen kritisiert der bereits genannte Professor die Bezirksregierung dafür, Prostitution am Gunung Kemukus zu dulden (»It's hypocritical!«).[64] Sie würde – wie die Stimme aus dem *Off* erläutert – vor allem mit den Eintrittsgeldern, die sie von den Pilgern erhebt, riesige Profite machen, und deshalb sei sie bereit, in moralischer Hinsicht ein Auge zuzudrücken.

Der Film zeigt Bilder von Aids-Tests, die in einer Gemeinde-Klinik (*puskesmas*) durchgeführt werden, und ein Arzt erklärt, dass die meisten Prostituierten am Gunung Kemukus mit sexuell übertragenen Krankheiten infiziert seien und *Ritual seks* maßgeblich zu ihrer Verbreitung beitrüge.

---

64 Es geht hier um Dr. Koentjoro Soeparno, Professor für Sozialpsychologie an der *Universitas Gadjah Mada/UGM* in Yogyakarta. Im Film »Sex Mountain« heißt es, dass er sich seit 30 Jahren mit dem Gunung Kemukus beschäftigen würde. Leider liegen keine Publikationen von ihm vor, auf die an dieser Stelle verwiesen werden könnte. Belford (2012) und Henschke (2014) beziehen sich ebenfalls auf den genannten Professor.

In der Zwischenzeit haben Mardiyah und Parman das Ritual vollzogen und in einem kleinen Gasthaus (*warung makan*) Platz genommen. Mardiyah würde ihren Partner gerne öfter treffen, nicht nur am Gunung Kemukus. Doch Parman ist verheiratet, was einer festen Beziehung entgegensteht. In der letzten Einstellung zeigt sich Mardiyah dankbar gegenüber Allah, und sie betont, dass sich ihr Leben bereits verbessern würde – wenn auch nur in kleinen Schritten.

Damit endet der knapp 15minütige Streifen, der auf *YouTube* mehrere 100.000mal angeklickt wurde.[65] »Sex Mountain« ist zwar nur einer von vielen Video-Clips über den Gunung Kemukus, die im Internet abrufbar sind, doch gemeinsam mit Produktionen lokaler Fernsehstationen wie *Solopos TV* (»Gunung Kemukus Undercover«, 2014) gehört er zu den mit Abstand erfolgreichsten Streifen. Dieser Erfolg hat sicherlich mit den Reaktionen zu tun, die der Film ausgelöst hat: Neun Tage nach seiner Ausstrahlung wurde der Gunung Kemukus geschlossen.[66]

Der Film »Sex Mountain« und seine Rezeption am Gunung Kemukus

Der Film von Patrick Abboud ist gut, wenn auch in Teilen reißerisch gemacht. Das Reißerische beginnt bereits mit dem Titel und der Behauptung, dass der Gunung Kemukus auch unter dem Namen »Sex Mountain« bekannt sei. Tatsächlich bezieht sich niemand in Indonesien mit diesem Namen auf den genannten Pilgerort. Es handelt sich vielmehr um eine Erfindung des Journalisten Patrick Abboud, die sich gleichwohl im Anschluss an die Ausstrahlung seines Films medial durchzusetzen beginnt. Reißerisch sind neben dem Titel auch Szenen, in denen kurz hintereinander Bilder von Freiern mit Prostituierten und Bilder von Patienten geschnitten werden, die sich – nur spärlich bekleidet – von traditionellen Heilern (*Dukun* oder *Balian*) am Gunung Kemukus behandeln lassen. Mit Bildern von halbnackten Männern im Freien wird eine sexuelle Aura erzeugt, um das angebliche »mass ritual of adultery and sex« zu illustrieren. Tatsächlich sind diese Bilder kontextfremden Szenen entnommen.

Nur am Rande sei erwähnt, dass der Film die rituelle Abfolge unzutreffend wiedergibt. Die Pilger nehmen rituelle Reinigungen an der Ontrowulan-Quelle vor, sobald sie am Gunung Kemukus eintreffen, d.h. *bevor* sie im Anschluss an das *Maghrib*-Gebet zum Grab des Pangeran Samudro hinaufsteigen, und *nicht* bevor sie sich für *Ritual seks* in eine der billigen Pensionen zurückziehen. Die Pilger reinigen sich mit anderen Worten vor dem Gebet und nicht erst vor dem Geschlechtsverkehr.

Schwerer wiegt der an die Bezirksregierung gerichtete Vorwurf, die Praktiken am Gunung Kemukus zu dulden und die Gefahr von HIV-Infektionen auszublenden, da sie

65 Mit Datum vom 15. Juni 2020 wurde die genannte Dokumentation 437.000mal im Internet aufgerufen. Auf *YouTube* ist auch eine leicht variierte Kurzversion des Films zu sehen, die am 19. November 2014 hochgeladen wurde und bis Mitte Juli 2021 sogar 3,6 Millionen Klicks erhalten hat: https://www.youtube.com/watch?v=HPFwENv52b8 (Zugriff am 25. Juli 2021).

66 Dass der Gunung Kemukus geschlossen wurde (»Gunung Kemukus ditutup«), war Ende November 2014 eine der gängigen Schlagzeilen in den lokalen Medien. Sie ist gleichwohl nur bedingt zutreffend. Geschlossen wurden alle Karaoke-Bars und andere Vergnügungseinrichtungen, geschlossen wurden auch alle Übernachtungsmöglichkeiten (*penginapan*). Das Grabmal des Pangeran Samudro war davon jedoch nicht betroffen und blieb tagsüber für Pilger geöffnet.

mit dem Verkauf von Eintrittskarten einen beträchtlichen Gewinn (»a sizeable profit«, »a huge profit« etc.) erzielen würde. Dieser Vorwurf ist unhaltbar, wie schon ein kurzer Blick auf die Zahlen verdeutlicht:[67]

Das Fremdenverkehrsamt (*Dinas Pariwisata*) in Sragen verwaltet insgesamt vier Orte von touristischem Interesse: *Museum Sangiran*, eine archäologische Ausgrabungsstätte, *Kolam Renang Kartika*, ein Freibad, *Air Panas Bayanan*, eine von heißen Quellen gespeiste Badeanlage, und *Obyek Wisata Religi Gunung Kemukus*, den hier zur Debatte stehenden Pilgerort.[68] Was nun die Einnahmen aus dem Verkauf von Eintrittskarten anbelangt, rangiert Gunung Kemukus seit vielen Jahren hinter dem Freibad Kartika an dritter Stelle. Diese Einnahmen beliefen sich 2017 auf 160,2 Millionen IDR, das entspricht in etwa 9.954,- Euro. Zum Vergleich: Allein mit dem *Museum Sangiran* wurden im gleichen Zeitraum 73.648,- Euro eingenommen, also sieben- bis achtmal soviel wie am Gunung Kemukus.[69] Den Angaben der *Solopos* zufolge machen die Einnahmen am genannten Pilgerort nur etwa 0,13 Prozent des gesamten Haushaltsvolumens der Bezirksregierung (*Pemkab*) Sragen im Jahr 2013 aus.[70]

Die angeführten Zahlen verdeutlichen, dass die Einnahmen aus dem Ticket-Verkauf am Gunung Kemukus viel zu gering ausfallen, um Einfluss auf die politischen Entscheidungen der Bezirksregierung zu nehmen. Von daher müssen andere Erklärungsansätze gefunden werden, warum die Behörden bis zum Herbst 2014 heterodoxe Ritualpraktiken

---

67 Die Behauptung, die Eintrittsgelder am Gunung Kemukus stellten »eine der wichtigsten Einnahmequellen der Distriktregierung« dar, zieht sich durch nahezu alle Publikationen, die im Westen über diesen Pilgerort erschienen sind (vgl. Fuhrmann 1994: 110 und Fuhrmann 2000: 363; vgl. auch Haworth 2004 und Belford 2012).

68 Dass das Fremdenverkehrsamt in Sragen für so unterschiedliche Orte verantwortlich zeichnet wie ein Museum, ein Schwimmbad und einen Pilgerort erklärt sich bis zu einem gewissen Grad damit, dass im Indonesischen (*Bahasa Indonesia*) nicht strikt zwischen Pilger (ort) und Tourist(enattraktion) unterschieden wird. Statt auf das Unterscheidende abzuheben, also die Intention der Reise, wird stärker auf das Verbindende fokussiert, und das ist darin zu sehen, dass Reisende (Pilger und Touristen) auf eine Infrastuktur angewiesen sind, die die Behörden versuchen, in Zusammenarbeit mit der lokalen Bevölkerung bereitzustellen. Darüber hinaus sind die Übergänge zwischen Pilgerfahrt und Vergnügungsreise fließend, lassen sich die unterschiedlichen Intentionen dieser Reiseformen doch bestens miteinander kombinieren. Da der indonesische Begriff *pariwisata* aus den dargelegten Gründen nur bedingt mit *Tourismus* übersetzt werden kann, ist im Rahmen der vorliegenden Studie eher von *Fremdenverkehr* die Rede – auch wenn dieser Begriff antiquiert erscheinen mag.

69 Die Einnahmen in den beiden vorangegangenen Jahren weichen nicht signifikant von den hier angeführten Zahlen ab: 2015 wurden am Gunung Kemukus IDR 150.008.000,- und 2016 IDR 160.120.000,- eingenommen. Wir danken dem Leiter des Fremdenverkehrsamtes am Gunung Kemukus (*Kepala Dinas Pariwista Gunung Kemukus*) Marcello Suparno, der uns bei unseren regelmäßigen Besuchen immer wieder großzügig Einblick in die von ihm und seinen Mitarbeitern erhobenen Zahlen nehmen ließ.

70 Vgl. *Solopos* vom 26. November 2014: https://m.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-kemukus-cuma-setor-1965-juta-setahun-ke-kas-daerah-555251 (Zugriff am 25. Mai 2021).

am Gunung Kemukus weitgehend geduldet haben. Fiskalische Gründe waren es jedenfalls nicht.[71]

Für einen weiteren Irrtum in der Berichterstattung ist Patrick Abboud nur indirekt verantwortlich: Nicht in seinem Film, jedoch in begleitenden Publikationen wird wiederholt behauptet, dass das Ritual ebenso wie die Legende fast 500 Jahre alt seien (»sacred sex since the 16th century«, »5 centuries of sex-pilgrimage tradition« etc.). Selbst wenn die Legende von Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan im 16. Jahrhundert angesiedelt ist, kann von der historischen Verortung der Legende weder auf das Alter der Legende noch auf das Alter der rituellen Praktiken geschlossen werden. Eine ununterbrochene rituelle Verehrung des Pangeran Samudro am Gunung Kemukus scheint ausgesprochen unwahrscheinlich, vielmehr spricht einiges für die Annahme, dass die Verehrung *in ihrer gegenwärtigen Form* erst in den 1960er Jahren aufgekommen ist.[72]

Der Film »Sex Mountain« wurde auch am Gunung Kemukus zur Kenntnis genommen – mit fatalen Konsequenzen für die Personen, die mit Patrick Abboud und seinem Team zusammengearbeitet haben.[73] Diese Personen sahen sich dem Zorn der lokalen Bevölkerung ausgesetzt, die vor allem über zwei Dinge aufgebracht war: Zum einen würde der Film unterstellen, dass alle 35 Tage am Gunung Kemukus bis zu 8.000 Menschen heimlich Parties mit freiem Sex (»pesta sex bebas«) feierten.[74] Zum anderen habe der Film mit dieser Behauptung die Bezirksregierung dazu veranlasst, den Gunung Kemukus zu schließen und damit zur Vernichtung ihrer Lebensgrundlage beigetragen.

Aus Wut über den Film und die Personen, die an seiner Entstehung beteiligt waren, wurde das kleine Ladengeschäft (*warung*) des Mannes, der Abboud und seinem Team Unterkunft gewährt hat, von der lokalen Bevölkerung geplündert, und die Prostituierte, die Abboud Rede und Antwort gestanden hat, zusammen mit ihrem Partner gewaltsam vom

71 Die Bezirksregierung von Sragen hat gleichwohl ein besonderes Interesse daran, Gewinne aus der touristischen Vermarktung des Gunung Kemukus und anderer Orte wie Sangiran etc. zu erzielen, da sie über diese lokal generierten Einnahmen (*Pendapatan Asli Daerah*/*PAD*) eigenständig verfügen kann. *PAD* werden erst seit der Dezentralisierung (*otonomi daerah*) ausgewiesen, die die Zentralregierung 1999 beschlossen hat.

72 Guzman (2006) äußert sich ganz ähnlich, und dem *Juru Kunci* am Gunung Kemukus, Hasto Pratomo, zufolge wird *Ritual seks* sogar erst seit den 1970er Jahren an diesem Pilgerort praktiziert (vgl. *Solopos* vom 7. Januar 2022: https://www.solopos.com/ritual-ngalap-berkah-di-makam-pangeran-samudro-ternyata-ada-sejak-1970-1231404?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 14. Februar 2022).

73 Nach Angabe unserer Gesprächspartner am Gunung Kemukus war Patrick Abboud zusammen mit einer Frau, wahrscheinlich Rebecca Henschke, und einem Kameramann zweimal vor Ort, und zwar einmal im August 2014 und ein weiteres Mal an *Satu Suro*, d.h. am 24./25. Oktober 2014.

74 »Dan dia [Patrick Abboud] bilang, 8.000 orang melakukan sex bebas'. […] Dan itu sudah tersiar ke seluruh dunia. Otomatis, Pak Presiden juga mendengar berita itu, langsung marah dengan gubernur. Gubernur langsung marah dengan bupati. Bupati marah dengan petugas yang ada di sini« (Interview mit Hasto Pratomo am 3. Dezember 2014). Übersetzung: »Und er [Patrick Abboud] sagt, 8.000 Menschen haben freien Sex. […] Und das wurde auf der ganzen Welt ausgestrahlt. Automatisch hat auch der Präsident diese Nachricht gehört und ist sofort wütend auf den Gouverneur. Der Gouverneur ist wütend auf den Regenten. Und der Regent ist wütend auf die Beamten, die hier vor Ort sind« (Interview mit Hasto Pratomo am 3. Dezember 2014).

Gunung Kemukus vertrieben.[75] Diese Reaktionen sind vor dem Hintergrund zu sehen, dass die lokale Bevölkerung den englischsprachigen Film nur bedingt versteht und ihr von daher entgangen sein könnte, dass die Prostituierte, die sich von Abboud interviewen ließ (»I need money, and they need me«), entgegen anderslautenden Gerüchten keine 800.000,- IDR (rd. 50,- Euro) für ihre Kooperation erhalten hat, sondern ohne ihr Wissen gefilmt wurde.

Was aus Mardiyah, Parman, Gepeng und den anderen Protagonisten geworden ist, die im Film vermutlich nicht mit ihren eigenen Namen, jedoch ohne weiteren Schutz ihrer Identität gezeigt werden, entzieht sich unserer Kenntnis. Angesichts der Popularität und der weiten Verbreitung, die der Film »Sex Mountain« in Indonesien, einem der internet-affinsten Länder der Welt, gefunden hat, steht zu vermuten, dass sie von ihrem sozialen Umfeld als Protagonisten des Films erkannt wurden und sich zumindest ein paar höchst unangenehmen Fragen stellen mussten.

Zur großen Aufmerksamkeit, die dem Film »Sex Mountain« entgegengebracht wird, hat sicherlich auch die geschickte Vermarktung beigetragen, die er über die Medien erfahren hat. Es scheint keineswegs unangemessen, von einer Medienkampagne zu sprechen, die mit dem Tag der Ausstrahlung des Films am 18. November 2014 gestartet wurde. Zu dieser Kampagne gehört, dass Artikel, Rezensionen und Vorbesprechungen (*Previews*) des Films *zeitgleich* in mehreren Zeitungen erscheinen, darunter in *Daily Mail* (18. Novemer 2014),[76] *Daily Mirror* (18. November 2014),[77] *International Business Times* (19. November 2014)[78] und *News Australia* (19. November 2014).[79] Ebenfalls gleichzeitig mit der Ausstrahlung des Films »Sex Mountain« wird ein Wikipedia-Artikel über den Gunung Kemukus mit einem Link zum Film von einem gewissen »Fotoriety« ins Internet gestellt.[80]

Was alle genannten Medienberichte miteinander verbindet, ist nicht nur die Referenz zum Film »Sex Mountain«, sondern auch nahezu identische Formulierungen, die die rituellen Praktiken am Gunung Kemukus auf ein »mass ritual of adultery and sex« reduzieren. In gewisser Weise gipfelt die angesprochene Kampagne in folgendem Satz:

---

75 Diese Informationen basieren auf den Gesprächen, die wir im Herbst 2014 und im Herbst 2015 mit Einwohnern am Gunung Kemukus geführt haben.

76 Vgl. https://www.dailymail.co.uk/news/article-2838843/Welcome-Sex-Mountain-remote-religious-site-people-sex-strangers-bring-good-fortune.html (Zugriff am 25. Mai 2021).

77 Vgl. https://www.mirror.co.uk/news/world-news/sex-mountain-married-men-housewives-4649914 (Zugriff am 25. Mai 2021).

78 Vgl. https://www.ibtimes.com/sex-mountain-becomes-lucrative-pilgrimage-site-indonesia-1726179 (Zugriff am 25. Mai 2021)

79 In diese Reihe gehört auch ein Artikel in *Says* (»Malaysia's social news company«), der am 13. Dezember 2014 erschienen ist: Vgl. https://says.com/my/news/embarrassed-by-its-5-centuries-of-sex-pilgrimage-tradition-indonesia-bans-sex-mountain (Zugriff am 25. Mai 2021).

80 Dass dieser Wikipedia-Eintrag zumindest in Teilen auf Patrick Abboud zurückgeht, zeigt sich nicht nur daran, dass sich auf den Gunung Kemukus auch hier als »Sex Mountain« bezogen wird, sondern sich auch der gleiche Fehler bei der Beschreibung der rituellen Abfolge wiederholt wie im angesprochenen Filmbericht. Vgl. https://en.wikipedia.org/wiki/Mount_Kemukus (Zugriff am 25. Mai 2021)

»It's one of the world's most bizarre and best kept secrets in Indonesia«.[81] Doch es ist nicht die Aufdeckung eines vermeintlichen Geheimnisses, auf das die Bezirksregierung Sragen mit der Schließung des Gunung Kemukus reagiert, sondern die Skandalisierung von *Ritual seks* in ausländischen Medien.

Seit vielen Jahren hatten *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) und *Front Pembela Islam* (*FPI, Islamische Verteidigungsfront*) die Bezirksregierung gedrängt, den Gunung Kemukus zu schließen. Was die genannten Organisationen nicht durchsetzen konnten, geschieht im Anschluss an den Filmbericht eines australischen Journalisten mit arabischen Wurzeln und *coming out* im Internet:[82] Prostitution und Karaoke werden vom Gunung Kemukus verbannt und alle Übernachtungsmöglichkeiten geschlossen. Hier zeigt sich erneut: *The media is the message*. Auf Berichte in den Printmedien, die internationalen eingeschlossen, reagieren die Behörden nicht, erst auf die bewegten Bilder im australischen Fernsehen – aus Angst um das Ansehen Indonesiens in der Welt.

Ein Pilgerort in Schockstarre: Zwischen Anspannung und Enttäuschung

Als wir den Gunung Kemukus im 30. Oktober 2014 besuchen, ahnen wir nicht, dass es der letzte reguläre *Jumat Pon* vor der Schließung dieses Pilgerortes sein würde. Wir hatten uns zunächst einem Pilgerschaftspaar anschließen können, uns jedoch vor dem *Maghrib*-Gebet von ihm verabschiedet. Also steigen wir zu zweit zum Grabmal hinauf und lassen uns nach kurzem Gebet und Meditation von der Menge treiben. Die Atmosphäre ist entspannt, Musikgruppen ziehen von Essensstand zu Essensstand, und mit den Pilgern ins Gespräch zu kommen ist eine leichte Übung. Unter diesem Eindruck beschließen wir, den Gunung Kemukus in unsere vergleichende ethnographische Studie über Heterodoxie und Islam auf Java mit einzubeziehen und umgehend wiederzukommen.

Wir reservieren zwei Zimmer für den nächsten *Jumat Pon* (4. Dezember 2014) im Hinblick darauf, bis zum darauffolgenden *Jumat Kliwon* (11. Dezember 2014) vor Ort zu bleiben. In dieser Nacht bringt uns ein vollbesetztes Sammeltaxi (*Bemo*) die rund 30 Kilometer zurück nach Solo. Nur ein paar Tage später erfahren wir auf einer Ethno-Fête an der *Universitas Gadjah Mada/UGM* von Kollegen, dass der Gunung Kemukus am 27. November 2014 geschlossen wurde.

In Reaktion auf diese Nachricht fahren wir bereits am 2. Dezember 2014 wieder an den genannten Pilgerort. Bereits am Kassenhäuschen empfängt uns ein über den gesamten Eingangsbereich gespanntes Transparent mit der Aufschrift »Prostitution und

---

81 Vgl. *Daily Mail* vom 18. November 2014: https://www.dailymail.co.uk/news/article-2838843/Welcome-Sex-Mountain-remote-religious-site-people-sex-strangers-bring-good-fortune.html (Zugriff am 25. Mai 2021).

82 Vgl. *news.com.au* vom 27. Februar 2014: https://www.news.com.au/patrick-abboud-reveals-what-happened-when-he-told-his-arab-parents-he-was-gay/news-story/1fe472ad7c9066ee2b0f692ce14852ef (Zugriff am 1. Juli 2020). Dass Abboud homosexuell ist und einen Migrationshintergrund aufweist, ist hier völlig unerheblich. Gleichwohl sollten Journalisten verantwortungsvoller mit ihren Informanten umgehen – gerade auch dann, wenn davon auszugehen ist, dass sie aus eigener Erfahrung um die Probleme sozialer Minderheiten und das Konfliktpotential umstrittener Sexualpraktiken wissen.

unmoralische Handlungen jedweder Art sind verboten. Verstöße werden vom Gesetzgeber geahndet.«[83] Auf einem anderen Transparent steht zu lesen: »Lasst uns auf den rechten Weg zurückkehren. Stoppt die Unmoral der Prostitution.[84]


Abbildung 37: Transparent über der Dorfstraße



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Wir sind fast die einzigen Besucher an diesem Tag, Teile der Gemeinde wirken wie ausgestorben. Nicht nur die Pension, in der wir ein Zimmer für eine Woche reserviert hatten, ist geschlossen, sondern alle Unterkünfte am Gunung Kemukus. Unsere Anfragen auf ein Zimmer werden mal schüchtern, mal ängstlich, mal um Verständnis bittend abgewiesen. Schließlich wird uns geraten, einen der Gemeindevorsteher (*Rukun Tetangga/RT*) zu kontaktieren.

Wir werden höflich von Pak Wahyuno (*RT 2*, Kedung Uter) empfangen. Unsere Anfrage, für ein paar Tage am Gunung Kemukus bleiben zu dürfen, vermag er nicht ohne Rücksprache mit den anderen *RTs* zu entscheiden. Es wird *ad hoc* eine Sitzung in seinem Haus einberufen, an der alle fünf *RTs*, zwei *Juru Kunci* und ein Imam teilnehmen. Wir müssen mehrfach versichern, keine Journalisten zu sein und nicht aus Australien zu kommen. Unsere Visitenkarten werden geprüft und unsere Homepages gecheckt, doch letztlich ist es die Verbindung zur *Universitas Gadjah Mada,* die uns die Tür öffnet. Wir dürfen fünf Nächte im Haus von Pak Wahyuno bleiben.

---

83 »Dilarang untuk kegiatan prostitusi (pelacuran) tindakan asusila ataupun jenisnya. Pelanggaran akan ditindak sesuat ketentuan peraturan perundang-undangan« (Transparent über dem Eingang zum Gunung Kemukus im Dezember 2014).

84 »Mari kembali ke jalan yang benar. Stop kemaksiaten prostitusi« (Transparent nahe des Eingangs zum Gunung Kemukus im Dezember 2014).

Als wir am nächsten Vormittag zum Grabmal des Samudro hinaufsteigen, ist die Anspannung mit Händen zu greifen. Die lokale Bevölkerung befürchtet, dass der Pilgerort für immer geschlossen werden könnte. Bei unseren Rundgängen werden wir kritisch bis feindselig beäugt. An Fotografieren ist nicht zu denken, der Bereich der Karaoke-Bars westlich des Grabmals *off limits*. Wir müssen mehrfach versichern, nicht aus Australien zu kommen, keine Journalisten zu sein und keine Filmkamera in unserem Rucksack versteckt zu haben. Odit befürchtet, irgendwann auf Leute zu treffen, die unseren Beteuerungen nicht glauben, und drängt auf Zurückhaltung. Pak Wahyuno, der uns die ersten Tage am Gunung Kemukus stets begleitet, und auch der *Juru Kunci* Hasto Pratomo raten zur Vorsicht.

Die Ökonomie des Dorfes Pendem, die ganz auf die Bedürfnisse der Pilger ausgerichtet ist, erscheint angeschlagen. Am härtesten trifft die Bevölkerung, keine Zimmer vermieten zu können, auch nicht an verheiratete Paare, Familien oder Reisegruppen. Den Gerüchten zufolge werden Verstöße mit einem Jahr Gefängnis bestraft. Doch keine Gäste zu beherbergen bedeutet für viele Familien, ohne jedes Einkommen zu sein.

Selbst an *Malam Jumat Pon* (4. Dezember 2014) bleibt es ruhig. Es kommen deutlich weniger Pilger als vor der Intervention der Behörden, und diejenigen, die kommen, haben zumeist noch nicht von der Schließung dieses Pilgerortes gehört. Die fliegenden Händler, traditionellen Heiler und leichtbekleideten Huren sind dagegen alle verschwunden. Stattdessen stehen jetzt *Warung*-Betreiber beschäftigungslos herum ebenso wie *Ojek*-Fahrer, die davon leben, Pilger mit ihrem Motorrad von der Bushaltestelle zum Grabmal des Pangeran Samudro zu fahren. Viele Geschäftsleute sind verzweifelt, weil sie einen Kredit aufgenommen haben und jetzt nicht wissen, wie sie ihn zurückzahlen sollen. Eltern mit schulpflichtigen Kindern befürchten, bald das Schulgeld nicht mehr aufbringen zu können.

Die Polizei kontrolliert die Befolgung der Verbote mit Streifenwagen und Motorradstaffel. Auch *Front Pembela Islam* (*FPI; Islamische Verteidigungsfront)* fährt mit zwei Pritschenwagen voller Gefolgsleuten vor, um die Einhaltung der Auflagen zu überprüfen. Doch die lokale Bevölkerung bleibt besonnen. Nach einer halben Stunde ziehen die selbsternannten Ordnungshüter wieder ab, ohne dass es zu einem Zwischenfall gekommen wäre. Es gibt auch nichts zu beanstanden: Alle behördlich erlassenen Verbote werden befolgt und alle Auflagen eingehalten. Anzeichen von Unbotmäßigkeit oder gar Widerstand sind nicht zu erkennen.

Die Blicke richten sich auf den Gouverneur von Zentraljava, Ganjar Pranowo, der seinen Besuch angekündigt hat. Die lokale Bevölkerung hofft, dass er eine Perspektive aufzeigen kann und für Klarheit sorgt, was die weitere Zukunft des Gunung Kemukus anbelangt. Die Erwartungen changieren zwischen totaler Schließung nach dem Vorbild des Rotlichtviertels *Dolly* in Surabaya und einer Rückkehr zum *Status quo ante* in wenigen Monaten. Der Gouverneur sagt jedoch kurzfristig ab, um den Vize-Präsidenten der Republik Indonesien, Jusuf Kalla, zu treffen, der in der Nähe eine Zuckerfabrik besichtigt. Die Anspannung schlägt um in Enttäuschung.

Die Schließung des Gunung Kemukus verunsichert die Menschen vor Ort. Sie glauben, sich für ein Verhalten rechtfertigen zu müssen, das ihnen gestern noch selbstverständlich war: Mit den Blumen- und Blütenopfern am Grabmal des Samudro, die von strenggläubigen Muslimen abgelehnt werden, würden sie – wie sie beteuern – nur dem

Vorbild ihrer Vorfahren folgen (»mengikuti leluhur kita dahulu«). Sie würden von Pangeran Samudro auch nichts erbitten (»jangan minta«), sondern nur an seinem Grab beten (»hanya berdoakan«). Der Heilige werde nicht verehrt, sondern habe nur Mittlerfunktion (»sebagai perantara«). Es gehe um Belohnung (»pahala«) und Segen (»baroka«) und um die Hoffnung, sie mit seiner Unterstützung schneller erreichen zu können. Wenn die lokale Bevölkerung »kulturelle Bewahrung« (»cagar budaya«) und das »Erbe unserer Vorfahren« (»peninggalan nenek moyang«) beschwört, das man nicht so einfach aufgeben dürfe, ist die Angst herauszuhören, dass es auch anders kommen könnte.

5.5 Behördliche Interventionen: Shut down am Gunung Kemukus

Die erste Intervention: Beschämung durch den Blick von außen

Die Schließung des Gunung Kemukus im Novemer 2014 ist auf Java mit großer Aufmerksamkeit verfolgt worden, und auch die Printmedien haben ausführlich darüber berichtet. Neben *The Jakarta Post*, *Kompas* und *Tempo* thematisieren vor allem lokale Tageszeitungen wie *Kedaulatan Rakyat* und *Solopos* den historisch einmaligen Eingriff in das rituelle Geschehen an diesem Pilgerort. In der zuletzt genannten Zeitung erscheint bereits ein Tag nach der Ausstrahlung des Films »Sex Mountain« der erste Artikel, und allein in den beiden Monaten November und Dezember 2014 sind es insgesamt etwa 35 Artikel, die sich schwerpunktmäßig mit der Schließung des Gunung Kemukus und den Reaktionen darauf in Politik und Gesellschaft beschäftigen.[85]

In diesen Artikeln wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es ein *ausländischer* Journalist war, der einen Film über den Gunung Kemukus gedreht hat, und dass dieser Film *im Ausland* gezeigt wurde. Dass der Berichterstattung in ausländischen Medien besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht wird, dokumentieren Schlagzeilen wie »Ritual seks am Gunung Kemukus im Rampenlicht australischer Medien«[86] und »Ritual Seks am Gunung Kemukus weltweit ein Thema«.[87]

Die Berichterstattung in der *Solopos* geht auch detailliert auf den Film »Sex Mountain« ein, über den der Leser folgendes erfährt: »Wie vom australischen Journalisten Patrick Abboud berichtet […] feiern die Pilger häufig geheime Sex- Partys«.[88] Diese Schlag-

---

85 Da keine andere Tageszeitung so ausführlich über die Vorgänge am Gunung Kemukus berichtet hat wie die *Solopos*, werden die in dieser Zeitung veröffentlichten Artikel im Sinne einer fortlaufenden Chronik der Ereignisse in diesem Kapitel eingehend analysiert. Vergleichend wurden etwa 30 Artikel aus *Tempo* und knapp 10 Artikel aus *Kedaulatan Rakyat* herangezogen, die im November und Dezember 2014 erschienen sind. Eingang in die angesprochene Chronik fanden nur diejenigen Ereignisse, die sich retrospektiv als nachhaltig für die weitere Entwicklung des Pilgerorts Gunung Kemukus erwiesen haben.

86 Vgl. *Solopos* vom 19. November 2014: https://www.solopos.com/kemukus-disorot-media-australia-bupati-sragen-itu-bukan-ritual-tapi-prostitusi-terselubung-553459 (Zugriff am 26. Mai 2021).

87 Vgl. *Solopos* vom 20. November 2014: https://www.solopos.com/berita-terpopuler-prostitusi-gunung-kemukus-mendunia-hingga-meme-iki-solo-dudu-crows-zero-553584 (Zugriff am 26. Mai 2021).

88 »Seperti diberitakan Jurnalis Australia, Patrick Abboud, […] peziarah kerap melakukan pesta seks terselubung« (*Solopos* vom 20. November 2014). Vgl. https://www.solopos.com/berita-terpopuler-

zeilen veranlassen lokale Politiker, auf Distanz zu den kolportierten Praktiken zu gehen. So wird der Regent (*Bupati*) von Sragen, Agus Fatchur Rahman (*Golkar*), am Tag nach der Ausstrahlung des Films mit folgenden Worten zitiert: »Das ist kein Ritual, sondern verdeckte Prostitution.«[89]

Auch *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) reagiert umgehend auf die Medienberichte über den Gunung Kemukus. Minanul Aziz, Vorsitzender von *MUI Sragen*, fordert die Bezirksregierung (*Pemerintah Kabupaten/Pemkab*) auf, die unmoralischen Praktiken (»praktik kemaksiatan«) zu unterbinden.[90] *MUI Sragen* gehört auch zu den ersten Stimmen, die im Anschluss an die Ausstrahlung des Films ein Verbot der Prostitution am Gunung Kemukus fordern.[91] Dagegen kritisiert Muhammad Fadlan, stellvertretender Vorsitzender der *Nahdlatul Ulama/NU*, Sragen, weniger die Prostitution vor Ort als vielmehr die Bezirksregierung (*Pemkab*), die es versäumt habe, die Samudro- Legende bei Zeiten richtigzustellen (»meluruskan«).[92]

Schließlich wendet sich auch das Regionalparlament (*Dewan Perwakilan Rakyat Daerah/DPRD; Regionale Volksvertretungsversammlung*) an die Bezirksregierung von Sragen mit der Forderung, alle der Prostitution dienenden Einrichtungen am *Gunung Kemukus* zu schließen. Die Dringlichkeit dieser Forderung wird damit unterstrichen, dass das Thema bereits internationale Aufmerksamkeit erregt habe.[93]

Die Bezirksregierung Sragen reagiert auf diese Forderung und kündigt Maßnahmen gegen die Prostitution am Gunung Kemukus an, die sie als »unanständige Praxis (»praktik mesum«) verurteilt.[94] Zugleich wird Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Grab des Pangeran Samudro, dahingehend zitiert, den Kampf gegen »prostitusi dan ritual seks bebas« zu

---

prostitusi-gunung-kemukus-mendunia-hingga-meme-iki-solo-dudu-crows-zero-553584 (Zugriff am 26. Mai 2021).

89 »Itu bukan ritual, tapi prostitusi terselubung« (*Solopos* vom 19. November 2014;). Vgl. https://www.solopos.com/kemukus-disorot-media-australia-bupati-sragen-itu-bukan-ritual-tapi-prostitusi-terselubung-553459 (Zugriff am 26. Mai 2021).

90 Vgl. *Solopos* vom 20. November 2014: https://m.solopos.com/kemukus-disorot-media-australia-ritual-di-kemukus-menyimpang-tapi-sumber-pendapatan-daerah-553636 (Zugriff am 26. Mai 2021).

91 Vgl. *Solopos* vom 21. November 2014: https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-mui-sragen-desak-pemkab-tutup-prostitusi-kemukus-553796 (Zugriff am 26. Mai 2021).

92 Vgl. *Solopos* vom 20. November 2014: https://m.solopos.com/kemukus-disorot-media-australia-ritual-di-kemukus-menyimpang-tapi-sumber-pendapatan-daerah-553636 (Zugriff am 26. Mai 2021).

93 »[…] persoalan ini sudah menjadi perhatian dunia international« (*Solopos* vom 24. November 2014); vgl. https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-dprd-sragen-minta-lokasi-prostitusi-di-gunung-kemukus-ditutup-554728 (Zugriff am 26. Mai 2021). – »Pratik esek-esek di Gunung Kemukus […] diekspos oleh media international« (*Solopos* vom 25. November 2014); vgl. https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-pemkab-sragen-siapkan-skenario-berangus-prostitusi-555009 (Zugriff am 26. Mai 2021) . – »[…] sorotan media massa dunia […]« (*Solopos* vom 26. November 2014); vgl. https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-kemukus-jadi-berita-wisatawan-penasaran-datang-555388 (Zugriff am 26. Mai 2021).

94 Vgl. *Solopos* vom 25. November 2014: https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-pemkab-sragen-siapkan-skenario-berangus-prostitusi-555009 (Zugriff am 26. Mai 2021).

unterstützen; die Prostitution störe die Pilger, und die illegalen Praktiken hätten keinen Bezug zur Pilgerfahrt an den Gunung Kemukus.[95]

Von Anfang an kommen in der *Solopos* jedoch auch nachdenkliche Stimmen zu Wort, wie zum Beispiel Marcello Suparno, Leiter des lokalen Fremdenverkehrsamtes am Gunung Kemukus (*Kepala Unit Pelaksana Teknis Dinas Pariwisata*), der vor den negativen Auswirkungen der Schließung von Karaoke-Bars warnt; schließlich sei das wirtschaftliche Auskommen der lokalen Bevölkerung von den Pilgern abhängig, die den Gunung Kemukus besuchen.[96]

In Reaktion auf diese nachdenklichen Stimmen stellt der Regent (*Bupati*) von Sragen, Agus Fatchur Rahman, dezidiert klar, dass nicht der Pilgerort Gunung Kemukus geschlossen werden solle, jedoch der Prostitution und freiem Sex (»seks bebas«) repressiv begegnet werden müsse; Gunung Kemukus, so der Chef der Bezirksregierung, würde als Pilgerort missbraucht.[97]

Ganz ähnlich wird auch der Gouverneur von Zentraljava, Ganjar Pranowo (*PDI-P*) zitiert, der sich eine Woche nach der Ausstrahlung des Films erstmals in dieser Sache zu Wort meldet: Der Pilgerort *Gunung Kemukus* dürfe durch abweichende Praktiken wie *Ritual seks* nicht – so wörtlich – beschmutzt werden.[98] Das Ritual hätte das Image der Nation beschädigt: »The outside world knows about it. Isn't it a shame?«[99]

Am 27. November 2014, also neun Tage nach der Ausstrahlung des Films, geschieht, was niemand für möglich gehalten hätte: Nach Absprache mehrerer Regierungsbehörden werden alle Karaoke-Bars am Gunung Kemukus geschlossen und alle Prostituierten aufgefordert, den Pilgerort zu verlassen (»minta pulang dan pergi«).[100] Die Schließung aller Unterhaltungseinrichtungen (»lokasi hiburan«) beunruhigt die lokale Bevölkerung.

---

95 Vgl. *Solopos* vom 26. November 2014: https://m.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-juru-kunci-makam-pangeran-samudro-prostitusi-mengganggu-ritual-ziarah-555242 (Zugriff am 26. Mai 2021).

96 Vgl. *Solopos* vom 24. November 2014: https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-l-psk-datang-saat-pasaran-psk-kemukus-dari-luar-sragen-554790 (Zugriff am 26. Mai 2021).

97 »[…] Gunung Kemukus adalah objek ziarah yang disalahgunakan« (*Solopos* vom 26. November 2014); vgl. https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-pemkab-sragen-tak-akan-tutup-kemukus-555058 (Zugriff am 26. Mai 2021).

98 »[…] wisata ziarah Gunung Kemukus, Sragen, tidak lagi dikotori dengan ritual seks menyimpang« (*Solopos* vom 26. November 2014). Vgl. https://www.solopos.com/solopos-hari-ini-prostitusi-gunung-kemukus-kisruh-golkar-hingga-nasib-indonesia-di-piala-aff-2014-555195 (Zugriff am 26. Mai 2021).

99 Vgl. *The Jakarta Post* vom 26. November 2014: https://www.thejakartapost.com/news/2014/11/26/central-java-governor-bans-ancient-sex-ritual-mt-kemukus.html (Zugriff am 26. Mai 2021).

100 Verschiedentlich ist die Auffassung vertreten worden, der Gouverneur von Zentraljava hätte nicht die Macht, um die Praktiken am Gunung Kemukus zu verbieten (vgl. z.B. Abboud 2014). Davon kann jedoch keine Rede sein, wie die vollständige Umsetzung des Verbots von Karaoke, Prostitution und Nächtigungen am Gunung Kemukus im November und Dezember 2014 belegt. Während des *Ramadan* (Ende Juni bis Ende Juli 2014) waren bereits alle Unterhaltungseinrichtungen vor Ort vorübergehend geschlossen worden. Vgl. *Solopos* vom 28. Juni 2014 und *Kedaulatan Rakyat* vom 16. Februar 2015: https://www.solopos.com/ramadan-hiburan-di-kawasan-gunung-kemukus-tutup-total-515896 (Zugriff am 27. Mai 2021).

Sie befürchtet einen Rückgang der Besucherzahlen am Gunung Kemukus und einen Verlust ihrer wirtschaftlichen Grundlagen.[101]

Davon zeigen sich Mitglieder der *Front Pembela Islam* (*FPI; Islamische Verteidigungsfront*) unbeeindruckt, als sie den Regenten von Sragen, Agus Fatchur Rahman, aufsuchen, um ihre Unterstützung der behördlichen Maßnahmen zu bekunden; die Prostitution würde die Moral der nächsten Generation beschädigen.[102]

Dagegen fordert der genannte Regent dazu auf, zwischen den Betreibern von Verkaufsständen, Unterkünften und Karaoke-Bars auf der einen Seite und den Prostituierten auf der anderen zu unterscheiden: »Kami diskriminatif kepada PSK.« Außerdem bringt er ein Lizenzierungsverfahren für Unterkünfte und Karaoke-Bars ins Gespräch, das am Gunung Kemukus eingeführt werden soll.[103] Zugleich betont der Leiter der Stadtpolizei, Sri Yatmoko, dass der »eksodus PSK« abgeschlossen sei; bei einem Kontrollgang am Gunung Kemukus sei keine einzige Prostituierte mehr angetroffen worden.[104]

Als Folge der behördlichen Maßnahmen gegen Prostitution und Karaoke (»tutup total«) bleiben die Pilger aus (»turun drastis«). Das Einkommen der Bewohner am Gunung Kemukus geht um 90 Prozent zurück, und viele Familien wandern ab, um ihren Lebensunterhalt andernorts zu verdienen.[105] Auch Betreiber von Karaoke-Bars melden sich zu Wort und wehren sich gegen den drohenden Abriss ihrer Häuser, den der Regent von Sragen, Agus Fatchur Rahman (offenkundig in Abkehr von seiner bisherigen Position) mit der Begründung ins Gespräch bringt, dass zu einem Pilgerort keine Karaoke-Bars passen (»tempat ziarah tidak cocok dengan tempat karaoke«).[106]

Immer wieder werden am *Gunung Kemukus* Razzien durchgeführt, bei denen vereinzelt Prostituierte aufgegriffen und illegal gehandelte alkoholische Getränke sichergestellt werden.[107] Die Situation bleibt angespannt.

Die Wende kommt Mitte Juli 2015, nachdem es am Gunung Kemukus mehr als sechs Monate ruhig geblieben war (Interview mit Marcello Suparno am 15. Oktober 2015). Die Zahl der Besucher an *Jumat Pon* war von 3.000 bis 4.000 Menschen auf 1.000 Menschen zurückgegangen und von 200 bis 300 Personen an gewöhnlichen Tagen auf ca. 50 Per-

101 Vgl. *Solopos* vom 27. November 2014: https://www.solopos.com/prostitusi-gunung-kemukus-hari-ini-penertiban-pemkab-sragen-usir-psk-kemukus-555468 (Zugriff am 26. Mai 2021).

102 »[…] prostitusi akan merusak moral generasi penerus bangsa« (*Solopos* vom 27. November 2014). Vgl. https://www.solopos.com/prostitusi-gunung-kemukus-tuntut-penutupan-prostitusi-kemukus-fpi-geruduk-pemkab-sragen-555597 (Zugriff am 26. Mai 2021).

103 Die Bevölkerung vor Ort munkelt, dass die projektierten Lizenzen für Karaoke und Übernachtungen nur dazu dienen, den Sicherheitskräften (*Satpol PP*) die Möglichkeit einzuräumen, ein Auge zuzudrücken und zugleich die Hand aufzuhalten.

104 Vgl. *Solopos* vom 28. November 2014: https://m.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-ganjar-tak-setuju-penggusuran-karaoke-di-kemukus-555937 (Zugriff am 27. Mai 2021).

105 Vgl. *Solopos* vom 30. November 2014: https://www.solopos.com/prostitusi-gunung-kemukus-kemukus-sepi-sejak-disorot-media-warga-kelimpungan-556307 (Zugriff am 27. Mai 2021).

106 Vgl. *Solopos* vom 29. November 2014: https://www.solopos.com/ritual-gunung-kemukus-tempat-karaoke-di-kemukus-akan-dibongkar-556132 (Zugriff am 27. Mai 2021).

107 Vgl. *Solopos* vom 24. April 2015: https://www.solopos.com/miras-sragen-polisi-sita-260-liter-ciu-di-gunung-kemukus-597862 (Zugriff am 27. Mai 2021).

sonen in der Woche.[108] Dieser Einbruch hat der lokalen Ökonomie eine »Nahtod-Erfahrung« (Marcello Suparno) beschert und die lokale Bevölkerung traumatisiert. Doch seit *Lebaran* bzw. *Idul Fitri* 2015 (17. Juli 2015) kommen die Pilger zurück an den Gunung Kemukus. Die Einheimischen vermieten erneut Zimmer, und vier oder fünf Karaoke-Bars werden geduldet, sofern sie an den rituell bedeutsamen Tagen geschlossen bleiben (Interview mit Marcello Suparno am 15. Oktober 2015).

Angesichts der Rückkehr zum *Status quo ante* reagieren Mitglieder von *Laskar Pembela Islam* (*LPI; Miliz der Islam-Verteidiger*), militanter Arm von *Front Pembela Islam* (*FPI; Islamische Verteidigungsfront*), mit Protestaktionen. Sie fordern die Bezirksregierung auf, den gesamten Gunung Kemukus-Komplex zu schließen, und zur Bekräftigung ihrer Forderung zünden sie Reifen an (»membakar ban bekas«). Ustaz Malakhunaefi (»Ustaz Mala«), Vorsitzender der *LPI*-Sragen, wird mit den Worten zitiert: »Unsere Agenda ist lediglich, Nation und Religion zu befrieden.«[109] Gunung Kemukus (»tempat hiburan haram«) müsse sofort geschlossen werden. Würde die Regierung von Sragen ihn nicht schließen, täte es die islamische Gemeinschaft.[110] Wie zur Bestätigung der Vorwürfe der *LPI* verlaufen Polizei-Razzien gegen Glücksspiel und Alkoholverkauf am Gunung Kemukus erfolgreich; es kommt zu Verhaftungen.[111]

Obwohl die Regierung keine Lizenzen vergeben hat, blüht das Geschäft mit Karaoke am *Gunung Kemukus* wieder auf. Nach Angabe der lokalen Bevölkerung gibt es im Frühjahr 2016 wieder 15 Karaoke-Bars an diesem Pilgerort (»Aktivitas Karaoke di Kemukus ramai lagi«). Diese Aktivitäten würden nach Einschätzung der *Solopos* nunmehr geduldet, da man sich bewusst geworden sei, dass die Menschen am Gunung Kemukus im Fall einer Schließung aller Unterhaltungseinrichtungen ihr gesamtes Hab und Gut (wörtlich: »Nahrung und Kleidung«) verlieren würden.[112]

Die hier skizzierte Entwicklung zeigt sich auch in den Besucherzahlen, die von Marcello Suparno, Leiter des lokalen Fremdenverkehrsamtes am Gunung Kemukus, und seinen Mitarbeitern erhoben wurden:[113] Im Jahr 2013, dem letzten Jahr vor der Intervention der Behörden, kamen 39.186 zahlende Besucher an den Gunung Kemukus; im Jahr 2015, dem ersten Jahr nach der Intervention der Behörden, waren es nur noch 30.815 Besucher,

---

108 Vgl. *Solopos* vom 6. August 2015: https://m.solopos.com/gunung-kemukus-sempat-mati-suri-kemukus-menggeliat-lagi-ini-call-centernya-630708 (Zugriff am 27. Mai 2021).

109 »Agenda kami hanya untuk menyelamatkan bangsa dan agama« (*Solopos* vom 13. Oktober 2015). Vgl. https://m.solopos.com/gunung-kemukus-tuntut-karaoke-ditutup-fpi-tuding-prostitusi-masih-subur-di-kemukus-651503 (Zugriff am 27. Mai 2021).

110 »Kalau Pemkab tidak mentup, kami umat Islam akan menutupnya« (*Solopos* vom 13. Oktober 2015). Vgl. https://m.solopos.com/gunung-kemukus-tuntut-karaoke-ditutup-fpi-tuding-prostitusi-masih-subur-di-kemukus-651503 (Zugriff am 27. Mai 2021).

111 Vgl. *Solopos* vom 30. Oktober 2015: https://www.solopos.com/gunung-kemukus-polisi-gerebek-warung-makan-di-kemukus-656832 (Zugriff am 27. Mai 2021).

112 »Masyarakat sudah sadar kalau Gunung Kemukus ditutup mereka akan kehilangan sandang pangan« (*Solopos* vom 4. Mai 2016). Vgl. https://www.solopos.com/prostitusi-gunung-kemukus-karaoke-mulai-menggeliat-lagi-714609 (Zugriff am 27. Mai 2021).

113 Wir danken Marcello Suparno auch an dieser Stelle dafür, dass er uns bei unseren regelmäßigen Besuchen am Gunung Kemukus stets Einblick in die von ihm und seinen Mitarbeitern erhobenen Zahlen gewährt hat.

also knapp 25 Prozent weniger.[114] Im Jahr 2016 stiegen die Besucherzahlen auf 32.564 Besucher, und im September 2017 (mit dem *Jumat Pon* des Monats *Suro*) waren es fast wieder genauso viele Pilger wie im November 2013 (mit dem *Jumat Pon* des Monats *Suro*). Demnach wurde der Rückgang der Besucherzahlen nach der Intervention der Behörden im Verlauf von drei bis vier Jahren weitgehend kompensiert, d.h. bis auf 10 Prozent ausgeglichen. Diese Zahlen signalisieren, dass ungeachtet der behördlichen Interventionen und der drohenden Mahnungen von *MUI* und *FPI/LPI* die überwiegende Mehrheit der Pilger am Gunung Kemukus gewillt ist, an den heterodoxen Ritualpraktiken festzuhalten.

Die Medienberichterstattung über die erste Intervention: Sympathien für den Gegendiskurs

Angesichts der notorisch diagnostizierten Islamisierung der indonesischen Gesellschaft fällt auf, dass in der medialen Auseinandersetzung mit heterodoxen Praktiken wie *Ritual seks* dem Rekurs auf Religion und religiöse Anschauungen nur ein geringer Stellenwert zukommt. Zwar sehen einige Politiker die moralischen Grundlagen der Gesellschaft gefährdet, doch im Grunde sind es lediglich *MUI* und *FPI*, die ihre Ablehnung heterodoxer Ritualpraktiken mit der Verletzung religiöser Normen und Werte begründen. Die Stimme der *MUI* hat in der Öffentlichkeit sicherlich beträchtliches Gewicht, und über die spektakulären und teils gewalttätigen Aktionen von *FPI* wird regelmäßig in den Medien berichtet.[115] Doch einen nachhaltigen Einfluss auf die gesellschaftlichen Diskurse um *Ritual seks* und die Entscheidungsprozesse am Gunung Kemukus hat keine der beiden genannten Organisationen.

Weit größeren Einfluss als islamische Verbände mit ihren warnenden und – soweit es die *FPI* betrifft – drohenden Stimmen haben Medien im Ausland ausgeübt, vor allem das australische Fernsehen. Erst als der Fernsehsender *SBS One* über *Ritual seks* am Gunung Kemukus berichtet, sehen sich Politiker in Zentralindonesien genötigt, mit der Macht des Staates gegen die heterodoxen Ritualpraktiken an diesem Pilgerort vorzugehen. Doch was der Film »Sex Mountain« an Informationen über *Ritual seks* vermittelt, ist der Öffentlichkeit schon seit langem bekannt, ohne dass es zu einer Intervention seitens der Behörden gekommen wäre. Erst die massenmediale Verbreitung bewegter Bilder, zusammen mit der internationalen Aufmerksamkeit, die *Ritual seks* im November 2014

114 Die Diskrepanz zu den Zahlen, die die *Solopos* (6. August 2015, Link siehe oben) veröffentlicht hat, erklärt sich daraus, dass Marcello Suparno und seine Mitarbeiter ausschließlich zahlende Besucher erfassen, während viele Besucher vor allem aus der näheren Umgebung des Gunung Kemukus Mittel und Wege kennen, diesen Pilgerort zu besuchen, ohne eine Eintrittskarte kaufen zu müssen. Die tatsächlichen Besucherzahlen liegen demnach um einiges höher als die vom Fremdenverkehrsamt ermittelten.

115 Ende Dezember 2020 kommt es zu einem staatlichen Verbot der *FPI*. In diesem Zusammenhang verweist *The Jakarta Post* auf die teils gewalttätigen Aktionen dieser Organisation: »The FPI was notorious for its unlawful raids on nightclubs, bars and restaurants, especially during the fasting month of Ramadan. In 2016, for example, FPI members raided shopping malls in Surabaya, East Java to check whether outlets had ordered employees to wear Christmas attire such as Santa hats« (*The Jakarta Post* vom 30. Dezember 2020); vgl.: https://www.thejakartapost.com/news/2020/12/30/government-bans-fpi-and-its-activities.html (Zugriff am 8. Januar 2021).

erfährt, veranlassen den Gouverneur von Zentraljava, Ganjar Pranowo dazu, ein Verbot der Prostitution am Gunung Kemukus auszusprechen. Die indonesische Online-Zeitschrift *Dream* bringt diesen Sachverhalt mit folgender Überschrift auf den Punkt: »Das ›verbotene Ritual‹ am Gunung Kemukus ist weltweit [ein Thema], der Gouverneur ist beschämt.«[116]

Dieses Moment der Beschämung, ausgelöst durch die massenmediale Berichterstattung im Ausland, ist ausschlaggebend für die Schließung des Gunung Kemukus und nicht die Berichterstattung der lokalen Medien über *Ritual seks* oder die Kritik islamischer Verbände an der Verletzung moralischer Normen und religiöser Werte, die am Gunung Kemukus alltägliche Praxis ist. Von daher ist die temporäre Schließung des Gunung Kemukus im November 2014 nicht geeignet, die These von der Islamisierung der indonesischen Gesellschaft im Sinne einer immer stärkeren Einflussnahme und Durchdringung aller gesellschaftlichen Bereiche durch den Islam zu stützen.

In der Berichterstattung der *Solopos* und anderer Zeitungen, die für diese Studie stichprobenartig mit herangezogen wurden (*Kedaulatan Rakyat, Kompas, Tempo* etc.), wird vielmehr deutlich, dass mit dem Abklingen der Beschämung über die heterodoxen Ritualpraktiken auch die offiziellen Bemühungen abklingen, eben diese Praktiken zu unterbinden. Die politischen Entscheider suchen vielmehr pragmatische Lösungen: Es geht ihnen darum, Regeln zu finden, um Karaoke, Prostitution und *Ritual seks* einen klar definierten Platz am Gunung Kemukus einzuräumen. Sie dauerhaft von diesem sakralen Ort zu verbannen wird mit Rücksicht auf die wirtschaftlichen Folgen für die lokale Bevölkerung nicht konsequent verfolgt. In der Auseinandersetzung um heterodoxe Ritualpraktiken am Gunung Kemukus bilden demnach wirtschaftliche Interessen die Grundlage für politische Entscheidungen und nicht abstrakte religiöse Ideale, die man gegen den Willen der Mehrheit der Bevölkerung vor Ort hätte durchsetzen müssen.[117]

Diese zurückhaltende Einstellung gegenüber abstrakten religiösen Normen und Werten spiegelt sich auch in der medialen Berichterstattung, die immer wieder den Protest der lokalen Bevölkerung gegen die Schließung der Karaoke-Bars und der Vertreibung der Prostituierten am Gunung Kemukus thematisiert (»Kemukus ditutup, warga protes«).[118] Die Prostituierten haben Fürsprecher bis in die Parlamente hinein, und auch

---

116 »›Ritual Terlarang‹ Gunung Kemukus Mendunia, Gubernur Malu« (*Dream* vom 24. November 2014). Vgl. https://www.dream.co.id/unik/ritual-aneh-gunung-kemukus-disorot-dunia-ganjar-pranowo-malu-141124l.html (Zugriff am 27. Mai 2021). – Nach einem Zusammentreffen mit Präsident Joko Widodo (»Jokowi«) im Präsidentenpalast in Bogor fordert der zentraljavanische Gouverneur Ganjar Pranowo die Bevölkerung in der genannten Zeitschrift dazu auf, sich (ebenfalls) zu schämen: »Sampai luar negeri tahu, malulah«. (»Bis ins Ausland weiß man es, schämt Euch!«). Das Moment der Beschämung spricht auch der *Juru Kunci* Hasto Pratomo in einem Interview mit uns an: »Wir schämen uns, die Nachricht ist bis ins Ausland gelangt, bis nach Deutschland, bis nach Australien.« (»Kitakan malu, berita sampai keluar negeri, sampai ke Jerman, sampai ke Australia«; Interview mit Hasto Pratomo am 3. Dezember 2014).

117 Diese Einschätzung der politischen Situation bezieht sich auf den Zeitraum von Ende 2014 bis Mitte 2017 und ist insofern eine Momentaufnahme, die durch die weiteren Ereignisse am Gunung Kemukus stark relativiert wird.

118 »Der Kemukus ist geschlossen, die Anwohner protestieren« (*Kedaulatan Rakyat* vom 16. Februar 2015); vgl. http://img.krjogja.com/read/248965/kemukus-ditutup-warga-protes.kr (Zugriff am 27. Mai 2021)

die Gegner einer Zerschlagung der drei bis vier Jahrzehnte gewachsenen Strukturen am Gunung Kemukus kommen ausführlich zu Wort. Gegen die angesprochene Zerschlagung spricht, dass man das Gewerbe, das nicht umsonst als das älteste der Welt gilt, nicht verbieten, sondern lediglich verdrängen kann. Doch die Prostituierten vom Gunung Kemukus noch weiter an den Rand der Gesellschaft zu verdrängen würde nicht nur ihre Situation *in puncto* Sicherheit und Gesundheit verschlechtern, sondern auch den Kampf gegen HIV/Aids erschweren.

Die Schließung des Gunung Kemukus und die Vertreibung der Prostituierten von diesem Pilgerort kann deshalb auch nicht als Maßnahme der HIV-Prävention gerechtfertigt werden, wie das Journalisten wie Abboud und Politiker wie Pranowo versuchen. Viel effektiver ist nach Auffassung zahlreicher NGOs, den Prostituierten kostenlose Beratung, Kondome und HIV-Schnelltests anzubieten. Ein solches Hilfsangebot können NGOs allerdings nur unterbreiten, wenn den betroffenen Frauen ein Platz in der Gesellschaft zugewiesen wird, an dem diese NGOs sie auch erreichen.

Gerade am Beispiel der Prostitution lassen sich weitgehende Gemeinsamkeiten aufzeigen, die die Berichterstattung in den angeführten Print-Medien kennzeichnen. Schon bei der Berichterstattung über das sogenannte Antipornographie-Gesetz war der Eindruck entstanden, »dass die Redakteure eher mit den Vertretern des Gegendiskurses sympathisieren« (Arnez 2010: 95). Diesen Eindruck vermitteln auch die angeführten Zeitungsartikel in Bezug auf *Ritual seks*: Forderungen nach staatlichen Eingriffen wird zurückhaltend begegnet, dafür wird stärker auf sozialen Ausgleich und lokale Selbstregulierung gesetzt.

Die angesprochenen Gemeinsamkeiten sind vielleicht weniger überraschend, wenn man bedenkt, dass die Medien-Landschaft Indonesiens (incl. *Solopos, Tempo, Kompas und The Jakarta Post*) von wenigen Konsortien kontrolliert wird, denen zumeist Angehörige des Suharto-Klans und ihre teils chinesisch-stämmigen Geschäftspartner wie z.B. Anthony Salim und Dahlan Iskan vorstehen (vgl. Haryanto 2011: 104 und Ida 2011: 15). Den angesprochenen Interessengruppen ist weder an einer strikten Auslegung des Islam noch an staatlichen Interventionen gelegen, sondern an einem freien Markt und freiem Wettbewerb. Die damit angesprochenen wirtschaftsliberalen Positionen spiegeln sich auch in der Berichterstattung über den *Gunung Kemukus*, die sehr stark soziale und ökonomische Fragen in den Vordergrund rückt, während religiöse und moralische Gesichtspunkte eher ausgespart bleiben.

Die zweite Intervention der Behörden: Ein Aktionsplan gegen Karaoke und Prostitution

Ein wichtiger Einschnitt in der Geschichte des Gunung Kemukus ist der Bau einer neuen Brücke, die einen Seitenarm des Kedung Ombo-Stausees überspannt und den genannten Pilgerort an die Hauptverkehrsstraße von Surakarta nach Purwodadi anbindet. Das 432 Meter lange und 16 Mrd. IDR (rd. 1,1 Mio. Euro) teure Bauwerk wird am 23. Mai 2017 von der neuen Regentin (*Bupati*) von Sragen, Hadja Kusdinar Untung Yuni Sukowati

(»Mbak Yuni«) (*Gerindra*) eingeweiht.[119] Eine in die Brücke eingelassene Tafel nennt den Namen des neuen Bauwerks: *Jembatan Samudro* (Samudro-Brücke).[120]

Die Brücke ersetzt die kleine Steinbrücke, die in der Regenzeit regelmäßig vom Wasser des Kedung Ombo-Stausees überspült worden war, so dass das Grabmal des Pangeran Samudro mehrere Monate im Jahr nur per Fähre erreicht werden konnte. Von daher stellt die neue Brücke eine wesentliche Erleichterung für die Pilger und die rund 2.000 Menschen dar, die westlich des Kedung Ombo-Stausees leben. Mit der neuen Brücke ist zudem die Erwartung verbunden, dass die Besucherzahlen am Gunung Kemukus wieder steigen und sich damit die Einkommensverhältnisse der lokalen Bevölkerung verbessern, der es aufgrund der 2014/15 erlittenen finanziellen Einbußen wirtschaftlich noch immer schlecht geht.[121]

Am 8. Juni 2017 besichtigt der Gouverneur (*Gubernur*) von Zentraljava, Ganjar Pranowo, die gerade eingeweihte Samudro-Brücke. Er verbindet seine Besichtigung mit einem Besuch des Samudro-Grabmals und ist – so die offizielle Version – entsetzt. Er muss feststellen, dass die vor über zwei Jahren geschlossenen Karaoke-Bars wieder geöffnet haben und die vertriebenen Prostituierten an den Gunung Kemukus zurückgekehrt sind.[122] Ganjar Pranowo kündigt an, die Bezirksregierung (*Pemerintah Kabupaten/Pemkab*) umgehend damit zu beauftragen, gegen »unanständige Praktiken« (»praktik mesum«) am Gunung Kemukus vorzugehen und führt den Kampf von Tri Rismaharini (»Bu Risma«), Bürgermeisterin von Surabaya, gegen die Prostitution im Rotlichtviertel *Dolly* als Vorbild an. Es ist von illegal errichteten Gebäuden am Gunung Kemukus die Rede, die abgerissen werden sollen.[123]

Zwei Tage nachdem Ganjar Pranowo das Grabmal des Pangeran Samudro besucht hat, wird bekannt, dass die Bezirksregierung (*Pemkab*) 6 Mrd. IDR (rd. 400.000,- Euro) für die Neuordnung und Entwicklung des Gunung Kemukus als religiöse Fremdenverkehrsattraktion (»objek wisata religi«) bereitstellt. Da der Betrag bereits im regionalen Finanzplan (*Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah/APBD*) für 2017 ausgewiesen ist,

---

119 Mbak Yuni war 2015 aus der *PDI-P* ausgeschlossen worden, da sie gegen den Ethik- und Disziplinarkodex der Partei verstoßen haben soll (vgl. *Solopos* vom 3. Dezember 2005); vgl. https://www.solopos.com/pilkada-sragen-pdip-pecat-kusdinar-untung-yuni-666977 (Zugriff am 27. Mai 2021). Bei den Regionalwahlen (*Pilkada*) am 9. Dezember 2015 konnte sich Mbak Yuni als Kandidatin von *Gerindra* dennoch erfolgreich gegen den bisherigen *Bupati* Agus Fatchur Rahman (*Golkar*) durchsetzen. Da Pak Agus 2019 eine einjährige Haftstrafe wegen Korruption antreten musste, verzichtete er bei den Regionalwahlen am 9. Dezember 2020 auf eine erneute Kandidatur. Bei diesen Wahlen wurde Mbak Yuni mit großer Mehrheit in ihrem Amt bestätigt (vgl. *Joglosemar News* vom 9. Dezember 2020); vgl. https://joglosemarnews.com/2020/12/hasil-pilkada-sragen-pasangan-yuni-suroto-raih-8020-kotak-kosong-dapat-1980/ (Zugriff am 27. Mai 2021).

120 Vgl. *Solopos* vom 24. Mai 2017: https://www.solopos.com/infrastruktur-sragen-jembatan-samudro-di-gunung-kemukus-diresmikan-panjang-432-meter-819285 (Zugriff am 28. Mai 2021).

121 Vgl. *Solopos* vom 23. Mai 2017: https://www.solopos.com/infrastruktur-sragen-wayang-kulit-meriahkan-peresmian-jembatan-samudro-malam-nanti-818971 (Zugriff am 28. Mai 2021).

122 Vgl. *Solopos* vom 8. Juni 2017: https://m.solopos.com/tinjau-jembatan-samudro-gubernur-ganjar-sempatkan-ziarah-ke-gunung-kemukus-sragen-823577 (Zugriff am 28. Mai 2021).

123 »[…] membongkar bangunan liar yang ada di sekitar kawasan Gunung Kemukus« (*Kompas* vom 9. Juni 2017). Vgl. https://regional.kompas.com/read/2017/06/09/13045591/dibenahi.objek.wisata.religi.gunung.kemukus.yang.dikotori.ritual.seks?page=all (Zugriff am 28. Mai 2021).

scheinen die Maßnahmen von langer Hand vorbereitet. Als Ziel dieser Maßnahmen wird angegeben, den Gunung Kemukus frei zu machen von allem, was gegen moralische Normen (»norma susila«) verstößt.[124]

Abbildung 38: Hadja Kusdinar Untung Yuni Sukowati (»Mbak Yuni«), Bupati von Sragen



Quelle Foto © https://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_Bupati_Sragen (Zugriff am 28. Mai 2023)

Es wird davon ausgegangen, dass Mitte 2017 etwa 80 Prostituierte dauerhaft am Gunung Kemukus leben und sich ihre Zahl an den rituell bedeutsamen Tagen in etwa verdoppelt.[125] Zugleich ist von insgesamt 72 Karaoke- Bars und Pensionen die Rede (»72 unit karaoke/penginapan«), die betrieben werden, ohne dass die Regierung auch nur eine einzige Lizenz vergeben hätte.[126] Angesichts dieser Verhältnisse verspricht Mbak Yuni,

124 Vgl. *Solopos* vom 10. Juni 2017: https://www.solopos.com/wisata-sragen-pemkab-siapkan-rp6-miliar-untuk-penataan-pengembangan-gunung-kemukus-824152 (Zugriff am 28. Mai 2021).

125 Vgl. *Solopos* vom 8. Juni 2017: https://m.solopos.com/tinjau-jembatan-samudro-gubernur-ganjar-sempatkan-ziarah-ke-gunung-kemukus-sragen-823577 (Zugriff am 28. Mai 2021).

126 Vgl. *Solopos* vom 29. September 2017: https://www.solopos.com/4-wanita-psk-gunung-kemukus-sragen-positif-idap-hivaids-855406 (Zugriff am 28. Mai 2021).

Regentin (*Bupati*) von Sragen, die Umstrukturierung des Gunung Kemukus zügig in Angriff zu nehmen und bis 2018 einen detaillierten Planungsentwurf (»detail engineering design/DED«; englisch im Original) vorzulegen. Darüber hinaus bestätigt sie auf Nachfrage, dass die Bezirksregierung plane, ein islamisches Zentrum (»Islamic center«; englisch im Original) an diesem Pilgerort zu errichten.[127]

Dass die Bezirksregierung es mit der Umstrukturierung des Gunung Kemukus ernst meint, unterstreicht ein Rundbrief (»surat edaran«/SE), mit dem sie die lokale Bevölkerung am 27. September 2017 darüber informiert, dass Prostitution und Karaoke von diesem Pilgerort bis Ende des Jahres vollständig verbannt werden sollen. Diese Ankündigung wird mit der Ausbreitung von HIV/Aids in der Region begründet, der Schwerpunkt der Argumentation liegt jedoch darauf, dass Prostitution die religiösen Normen (»norma-norma agama«) verletze; die Würde (»marwah«) des Gunung Kemukus müsse wiederhergestellt werden.[128]

Anfang Oktober 2017 ist erstmals von einem »Aktionsplan« (»action plan«; englisch im Original) die Rede, der in den kommenden drei Monaten umgesetzt werden soll.[129] Ziel dieses Aktionsplans ist Mbak Yuni zufolge, den Gunung Kemukus bis Ende des Jahres nicht nur von Karaoke und Prostitution frei zu machen, sondern auch illegal errichtete Häuser abzureißen, die im – wie es jetzt heißt – »Gebiet des Grüngürtels des Kedung Ombo-Staudamms« (»wilayah sabuk hijau WKO [Waduk Kedung Ombo]«) stehen. Die lokale Bevölkerung ist darüber äußerst beunruhigt und betont, dass sich eine Schließung dieses Pilgerortes wie im Jahr 2014 durch Gourverneur Ganjar Pranowo nicht wiederholen dürfe.[130] In diesem Zusammenhang thematisiert die *Solopos* erneut die ökonomischen Verwerfungen am Gunung Kemukus, die auf 70 Prozent Einnahmeverlust für die lokale Bevölkerung beziffert werden.[131]

Im Rahmen des angekündigten Aktionsplans versiegelt ein Team aus verschiedenen Sicherheits- und Ordnungskräften (*Satpol PP*, *TNI*, *Kesbangpol*, *Dinsos etc.*) insgesamt 41 Karaoke-Bars; wer das Siegel aufbricht, riskiert den Abriss des Gebäudes. Ein Sprecher der Karaoke-Betreiber beklagt, dass der Gunung Kemukus jetzt so ruhig sei wie ein Grab. Nachdem bereits am Vortag zwei der Prostitution verdächtigte Frauen vom *Social Service* zur Rehabilitation nach Surakarta gebracht worden waren,[132] sind ihm zufolge viele

127 »Ditanya apakah benar Pemkab akan membangun Islamic center yang berpusat di Gunung Kemukus, Yuni mengiyakan« (*Solopos* vom 29. August 2017). Vgl. https://www.solopos.com/wisata-sragen-bupati-yuni-ingin-gunung-kemukus-jadi-objek-wisata-religi-846999 (Zugriff am 28. Mai 2021).

128 Vgl. *Solopos* vom 29. September 2017: https://www.solopos.com/wisata-sragen-mulai-1-oktober-pemkab-bersih-bersih-psk-dan-karaoke-gunung-kemukus-855301 (Zugriff am 28. Mai 2021).

129 »›Akhir 2017 harus bersih‹, ujar Yuni« (*Solopos* vom 2. Oktober 2017). Vgl. https://www.solopos.com/wisata-sragen-bersihkan-gunung-kemukus-dari-prostitusi-bupati-janjikan-solusi-terbaik-856341 (Zugriff am 28. Mai 2021).

130 Vgl. *Solopos* vom 22. Oktober 2017: https://www.solopos.com/wisata-sragen-risaunya-warga-gunung-kemukus-sejak-munculnya-se-sekda-862189 (Zugriff am 28. Mai 2021).

131 Vgl. *Solopos* vom 26. Oktober 2017: https://m.solopos.com/wisata-sragen-53-pengelola-karaoke-kemukus-minta-relokasi-ke-sini-tempatnya-863636 (Zugriff am 28. Mai 2021).

132 Vgl. *Solopos* vom 2. November 2017: https://www.solopos.com/tertangkap-petugas-pemkab-sragen-pemandu-karaoke-di-kemukus-ini-blak-blakan-soal-pekerjaannya-865553 (Zugriff am 28. Mai 2021).

der verbliebenen Frauen »beunruhigt, verängstigt und traumatisiert« (»resah, ketakutan, dan trauma«).[133]

Eine erste Bilanz des Aktionsplans zieht der Dorfchef Herdiana. Ihm zufolge war die bisherige Strategie wenig erfolgreich, da sie lediglich zu einem Katz-und-Maus-Spiel zwischen den beteiligten Akteuren geführt habe.[134] Seiner Einschätzung nach leben noch immer 66 Personen am Gunung Kemukus, die entweder als kommerzielle Sexarbeiter (*pekerja seks komersial/PSK*) tätig sind oder in Karaoke-Bars (*pemandu karaoke/PK*) arbeiten. Da auch die Bezirksregierung einsehen muss, dass ihre Maßnahmen bisher nicht den erhofften Erfolg gebracht haben, kündigt sie eine repressive Strategie (»strategi represif«) an. Zu dieser Strategie gehören verdeckte Ermittlungen (»survei intelijen«), Razzien von nicht-uniformierten Sicherheitskräften und Straßensperren.[135]

Am 29. November 2017 meldet sich *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) *Sragen* zum ersten Mal im Verlauf der zweiten Intervention am Gunung Kemukus zu Wort. *MUI Sragen* empfiehlt, den Gunung Kemukus für den religiösen Tourismus zu schließen (»ditutup sebagai kawasan wisata religi«) und in ein Areal für Spiel und Erziehung (»kawasan wisata permainan dan edukasi«) umzuwandeln. Zu den Vorschlägen für eine Umwandlung gehören »water boom« (Freibad), »playing fock [!]« (Flying Fox bzw. Stahlseilrutschbahn) und »taman safari« (Safari-Park).[136]

Die Vorschläge für eine Umwandlung des Gunung Kemukus in ein Areal für Spiel und Erziehung basieren auf einer wissenschaftlichen Untersuchung (»hasil penelitian«), die vom *Tim Peneliti MUI Sragen* (Wissenschaftsteam *MUI* Sragen) durchgeführt wurde. Eine radikale Neuausrichtung des Gunung Kemukus sei notwendig, da der Mythos des Pangeran Samudro die Pilger dazu verleite, Götzendienst zu betreiben und unmoralisch zu handeln (»berbuat syirik and maksiat«); außerdem würde die Familienstruktur zerstört und HIV/Aids durch freien Sex verbreitet.[137]

Die Ergebnisse der wissenschaftlichen Untersuchung werden von *MUI Sragen* in einem Booklet mit dem Titel »Mythos und Aberglaube am Gunung Kemukus« (»Mitos dan kurafat di Gunung Kemukus«) veröffentlicht (vgl. *Tim Peneliti MUI* 2017; siehe nachfolgendes Kapitel). Eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse liefert ein Plakat, das von *MUI Sragen* herausgegeben und von der *Solopos* am 3. Dezember 2017 kommentarlos abgedruckt wird.[138]

---

133 Vgl. *Solopos* vom 3. November 2017: https://www.solopos.com/pemandu-karaoke-dan-psk-kemukus-sragen-ketakutan-pascapenertiban-865687 (Zugriff am 28. Mai 2021).

134 »Ketika tim terpadu datang, kata dia, Kemukus selalu kosong tetapi ketika tim pergi mereka masuk lagi dan masih ada hiburan karaoke yang hidup kembali« (*Solopos* vom 9. November 2017). Vgl. https://www.solopos.com/wisata-sragen-sering-gagal-pemkab-siapkan-strategi-baru-pembersihan-prostitusi-gunung-kemukus-867346 (Zugriff am 28. Mai 2021).

135 Vgl. *Solopos* vom 9. November 2017: https://www.solopos.com/wisata-sragen-sering-gagal-pemkab-siapkan-strategi-baru-pembersihan-prostitusi-gunung-kemukus-867346 (Zugriff am 28. Mai 2021).

136 Vgl. *Solopos* vom 30. November 2017: https://www.solopos.com/mui-sragen-rekomendasikan-wisata-religi-gunung-kemukus-ditutup-872879 (Zugriff am 28. Mai 2021).

137 Vgl. *Solopos* vom 30. November 2017: https://www.solopos.com/mui-sragen-rekomendasikan-wisata-religi-gunung-kemukus-ditutup-872879 (Zugriff am 28. Mai 2021).

138 Vgl. *Solopos* vom 3. Dezember 2017: https://m.solopos.com/espospedia-mitos-gunung-kemukus-sragen-873842 (Zugriff am 28. Mai 2021).

Das *MUI*-Plakat mit der Überschrift »Mitos di Gunung Kemukus« (»Der Mythos am Gunung Kemukus«) führt neben einer Zeichnung, die zwei schlanke, übereinandergeschlagene Frauenbeine in Netzstrümpfen zeigt, in vier Blöcken (Forschungsmethode, Hintergrund, Fazit, Empfehlung) folgendes aus (vgl. Abbildung 40): Die von *MUI Sragen* durchgeführte qualitative Untersuchung von Primär- und Sekundär-Quellen ist zum Ergebnis gekommen, dass die rituellen Praktiken am Gunung Kemukus nicht von Sexualkontakten getrennt werden können. Die Bezirksregierung hat wiederholt versucht, *Ritual seks* vom Gunung Kemukus zu verbannen, doch diese Praktiken bestehen fort. Dabei gibt es keine historische Quelle, die die Identität von Pangeran Samudro als Nachkomme des letzten Majapahit-Herrschers bestätigt. Der Glaube an Pilgerfahrt und *Ritual seks* am Gunung Kemukus ist vielmehr ein Mythos, den bestimmte Interessengruppen erfunden haben, um Vorteile daraus zu ziehen. Deshalb schlägt das von *MUI* beauftragte Wissenschaftsteam vor, den Gunung Kemukus dauerhaft zu schließen und auf Wasserspiel- und Bildungstourismus (»wisata permainan air dan pendidikan«) umzustellen.

Mit Beginn des neuen Jahres sieht sich Mbak Yuni gezwungen, gegenüber der Presse einzuräumen, dass sie ihr Ziel, den Gunung Kemukus bis Ende 2017 von Prostitution zu befreien, nicht erreicht hat. Ihr zufolge sind die inkriminierten Praktiken zwar signifikant zurückgegangen, jedoch nicht völlig verschwunden. Deshalb werden weiterhin Razzien am Gunung Kemukus durchgeführt, die auf »nicht lizensierte Karaoke, Alkohol und kommerzielle Sexarbeiter« (»karaoke tak berizin, minuman keras, dan PSK«) zielen. Ein Dutzend Frauen, die die Ordnungskräfte (*Kepolisian Sektor/Polsek* und *Komando Rayon Militer/Koramil*) am Gunung Kemukus unter dem Verdacht der Prostitution verhaften, werden als Teil der neuen repressiven Strategie für sechs Monate in ein Rehabilitationszentrum nach Solo gebracht.[139]

Doch die Razzien gelten als wenig erfolgreich. Führende Politiker der Bezirksregierung sehen sich mit dem Vorwurf konfrontiert, es gäbe undichte Stellen bei den Ordnungskräften (*Polsek* und *Koramil*), so dass Informationen über bevorstehende Polizeiaktionen durchsickern würden.[140] Der genannte Vorwurf verdeutlicht beispielhaft, was Ganjar Pranowo, Gouverneur von Zentraljava, bereits zu Beginn der zweiten Intervention am Gunung Kemukus zum Ausdruck gebracht hatte: Der Kampf gegen die heterodo-

139 »Belasan perempuan itu dibawa ke panti sosial Solo untuk proses rehablitasi selama enam bulan«. (Solopos vom 22. Februar 2018). Vgl. https://www.solopos.com/razia-sragen-14-psk-gunung-kemukus-dikukut-air-mata-tumpah-saat-pamit-ke-pacar-896485 (Zugriff am 28. Mai 2021). Es geht hier um die Einrichung *Panti Pelayanan Sosial Wanita Wanodyatama Solo* (Wanodyatama Solo, Sozialdienstzentrum für Frauen), die auf die Rehabilitation ehemaliger Sexarbeiterinnen (»Eks Wanita Tuna Sila semua kelompok umur«) hinarbeitet. Die zwangsweise Unterbringung der Frauen in dieser Einrichtung ist rechtlich umstritten; ein Gerichtsverfahren, das die Frauen anstrengen, kommt jedoch nicht zustande, da sie ihre Anklage sehr zur Überraschung ihres Rechtsbeistands kurzfristig zurückziehen (vgl. *Solopos* vom 13. und 20. April 2018). Vgl. https://www.solopos.com/satpol-pp-sragen-digugat-gara-gara-tangkap-13-perempuan-di-kemukus-910249 (Zugriff am 28. Mai 2021), vgl. auch https://www.solopos.com/13-perempuan-kemukus-cabut-gugatan-melawan-satpol-pp-sragen-911744 (Zugriff am 28. Mai 2021).

140 Vgl. *Solopos* vom 24. Februar 2018: https://www.solopos.com/buntut-razia-di-gunung-kemukus-kantor-wabup-sragen-didatangi-5-orang-bertubuh-besar-897370 (Zugriff am 28. Mai 2021).

xen Praktiken an diesem Pilgerort kann nur erfolgreich sein, wenn er die Unterstützung der Bevölkerung hat.[141] Doch genau daran scheint es zu mangeln.

Um sich breitere Unterstützung zu sichern, ist Mbak Yuni offenkundig bereit, auch ungewöhnliche Wege zu gehen. Im Gegensatz zu den meisten ihrer Kollegen bedient sie sich nicht nur eines religiösen Registers, sondern sucht auch den Schulterschluss mit *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*). In diesem Zusammenhang ist das bereits angesprochene *MUI Booklet* über den Gunung Kemukus aufschlussreich, das Ende 2017 erschienen ist.

Exkurs: Die MUI-Publikation »Mythos und Aberglaube am Gunung Kemukus« (2017)

Die Publikation »Mitos dan khurafat di Gunung Kemukus« (»Mythos und Aberglaube am Gunung Kemukus«, 2017) wurde von *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*), Sragen, verfasst und herausgegeben. Sie basiert nach Angaben der Verfasser auf einer umfassenden wissenschaftlichen Untersuchung des genannten Pilgerortes, für die wir uns im Rahmen unserer eigenen Forschung interessieren. Deshalb fahren wir am 20. April 2018 nach Sragen zum *Kementerian Agama* (*Kemenag*; *Ministerium für Religion*), um nach der *MUI*-Publikation zu fragen.

Wir erhalten die genannte Publikation (im Folgenden als *MUI Booklet* 2017 zitiert) von Indra Wahyudi, der für das *Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB*; *Forum für religiöse Harmonie*) arbeitet. Alle in diesem Forum vertretenen religiösen Organisationen, und dazu gehören neben islamischen auch christliche, hinduistische und buddhistische Organisationen, unterstützen in einer am 4. Dezember 2017 unterzeichneten »rekomendasi« die Forderung, die Prostitution am Gunung Kemukus zu verbieten und den genannten Pilgerort in eine touristische Destination für Bildung und Familie (»edukasi dan keluarga«) umzuwandeln.[142] Von Pak Indra erfahren wir auch, dass das *Booklet* mit einer Auflage von 200 Exemplaren eigentlich nur innerhalb von *MUI* zirkulieren sollte. Für eine Verbreitung der Forschungsergebnisse sei das Plakat entworfen worden, das Anfang Dezember 2017 in der *Solopos* veröffentlicht wurde (siehe vorangegangenes Kapitel).

Im *MUI Booklet* mit einem Umfang von 53 Seiten kommen Aspekte zum Tragen, die auf dem Plakat ausgespart bleiben, für die vorliegende Studie jedoch von Interesse sind. So wird zum Beispiel in der Einleitung der Regentin (*Bupati*) von Sragen, Hadja Kusdinar Untung Yuni Sukowati (»Mbak Yuni«), dafür gedankt, *MUI Sragen* das notwendige Budget (»anggaran«) für die Durchführung dieser Forschung zur Verfügung gestellt zu haben (vgl. *MUI Booklet* 2017: 4). Da die genannte Regentin eine der zentralen Figuren in der Auseinandersetzung um die heterodoxen Ritualpraktiken am Gunung Kemukus ist,

---

141 »Warga perlu mendukung kegiatan itu« (Ganjar Pranowo, zit. in *Kompas* vom 9. Juni 2017). Vgl. https://regional.kompas.com/read/2017/06/09/13045591/dibenahi.objek.wisata.religi.gunung.kemukus.yang.dikotori.ritual.seks?page=all (Zugriff am 28. Mai 2021).

142 Bei diesen religiösen Organisationen handelt es sich um *MUI Sragen, PDM Sragen (Pimpinan Daerah Muhammadiyah), PC NU Sragen (Pengurus Cabang Nahdlatul Ulama), DPD LDII Sragen (Dewan Pimpinan Daerah Lembaga Dakwah Islam Indonesia), MTA Sragen (Majlis Tafsir al Quran), PHDI Sragen (Parisada Hindu Dharma Indonesia), Dewan PAROKI (Dewan Gereja Katolik), BKUKS (Badan Kerjasama Umat Kristen Sragen) und WALUBI (Perwakilan Umat Buddha Indonesia).*

stellt sich angesichts dieser Finanzierung die Frage nach der Unabhängigkeit einer solchen Forschung. Darüber hinaus wirft dieses *Booklet* ein erhellendes Licht auf die *MUI* – einer 1975 von Suharto ins Leben gerufenen Organisation (vgl. Porter 2002: 78–83) – und ihr Ringen um eine von den lokalen Traditionen bereinigte Religion.

Im Titel des genannten *Booklets* wird bereits eine der zentralen Thesen dieser Untersuchung vorweggenommen: Der religiöse Fremdenverkehr (»wisata religi«) am Gunung Kemukus (»destinasi wisata religi«) basiere auf Mythos und Aberglaube. Als Aberglaube (»khurafat«) werden Anschauungen angesprochen, von denen irrtümlich angenommen wird, dass sie ihre Grundlage in der religiösen Lehre hätten (»tidak memiliki dasar dari sumber ajaran agama«; *MUI Booklet* 2017: 10). Als Mythos (»mitos«) gelten wiederum Anschauungen, die wissenschaftlich nicht bewiesen sind. Während der Mythos nicht immer mit Religion verbunden sein muss, ist der Aberglaube eine Korruption der religiösen Lehre (vgl. *MUI Booklet* 2017: 13). Gleichwohl haben Mythos und Aberglaube tiefgreifende Auswirkungen in sozialer, wirtschaftlicher, kultureller, religiöser und politischer Hinsicht, die das *MUI Booklet* aufzeigen möchte.

Dabei folgen die Autoren einem erkenntnistheoretischen Ansatz, den sie als »Epistemologi Islam« (*MUI Booklet* 2017: 11) bezeichnen. Im Gegensatz zu herkömmlichen Erkenntnistheorien würde hier nicht nur zwischen faktischer Wahrheit (»kebenaran faktual«) und rationaler Wahrheit (»kebenaran rasional«) unterschieden, sondern auch eine transzendentale Wahrheit (»kebenaran transendental«) anerkannt, die sich von der durch Koran und Hadith übermittelten Offenbarung herleitet. Als Beispiel für eine solche transzendentale Wahrheit wird Mohammeds nächtliche Himmelsreise angeführt, die ihn bekanntlich von der al-Haram Moschee in Mekka zur al-Aksa Moschee in Jerusalem geführt hat und weiter am kosmischen Lotosbaum (*Sidratil Muntaha*) vorbei in den Himmel (vgl. Koran, Sure 17 [»Die Nachtfahrt«], Vers 1; vgl. Koran 1960: 264). Diese Himmelsreise (*Isra Mi'raj*) ist den *MUI*-Autoren zufolge weder faktisch noch rational nachvollziehbar und dennoch wahr, da sie als Bestandteil der Offenbarung durch Koran und Hadith belegt ist. Von der sachlichen, rationalen und transzendentalen Wahrheit werden Mythos und Aberglaube abgegrenzt, die nicht für sich beanspruchen können, wahr zu sein (vgl. *MUI Booklet* 2017: 12).

Die Autoren der *MUI*-Studien versuchen sodann, den Nachweis zu führen, dass es einen Pangeran Samudro als historische Person nie gegeben hat. Sie verweisen in diesem Zusammenhang auf die vielfältigen und teils widersprüchlichen Versionen, die von der Bevölkerung rund um den Gunung Kemukus über das Leben des Pangeran Samudro erzählt werden. Daraus schließen die *MUI*-Autoren, dass es sich hier um einen Mythos handelt, dem jede historische Grundlage fehlt (vgl. *MUI Booklet* 2017: 18).

Schließlich argumentieren die Autoren der *MUI*-Studie, dass das Leben von Brawijaya V in den historischen Quellen (*Babad Demak*, *Babad Pesisiran*) gut belegt ist, doch keines seiner 117 [!] Kinder, die er seinen zahlreichen Ehefrauen und Konkubinen verdankt, habe den Namen Pangeran Samudro erhalten. Um diese Argumentation zu untermauern, werden 117 Namen aufgelistet, die den *MUI*-Autoren zufolge die Kinder von Brawijaya getragen haben (vgl. *MUI Booklet* 2017: 18). Aus dieser Liste geht hervor, dass keiner der Söhne von Brawijaya den Titel *Pangeran* angenommen hat, sondern stets den Titel *Raden*. Wenn Pangeran Samudro eine wichtige Person im Königreich Majapahit oder im Sultanat Demak gewesen wäre, so die weiterführende Argumentation, hätte sein Name auch

in den überlieferten historischen Quellen Erwähnung finden müssen. Das ist jedoch weder im *Babad Tanah Jawi* noch im *Babad Demak*, noch im *Babad Pesisiran* der Fall (vgl. *MUI Booklet* 2017: 24).

Abbildung 39: Masjid Agung in Demak, Zentraljava, mit dem Grabmal des Sunan Kalijaga



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Nachdem auf diese Weise der Glaube an Pangeran Samudro als Aberglaube enttarnt wurde, geht es den *MUI*-Autoren darum, die Rückständigkeit der rituellen Praktiken am Gunung Kemukus herauszustellen. Um zu veranschaulichen, dass diese Praktiken nicht mit einem modernen Verständnis des Islam zu vereinbaren sind, wird eine Pilgerfahrt an das Grab von Pangeran Samudro mit einer Pilgerfahrt an das Grab von Sunan Kalijaga (Kadilangu, Demak) verglichen (vgl. *MUI Booklet* 2017: 33): Wer das Grabmal des Sunan Kalijaga besucht, müsse weder Blumen noch Wasser, Parfum oder Weihrauch mitbringen (»tidak perlu membawa kembang, air apalagi minyak wangi dan kemenyan«; *MUI Booklet* 2017: 33). Vielmehr stünden Regale mit heiligen Schriften (»quran, surat yasin[143]

143 Die 36. Sure Yasin oder Jâ-sîn, von Mohammed als »das Herz des Koran« bezeichnet, wird vor allem an Heiligengräbern rezitiert (vgl. Koran 1960: 413, Fußnote 1).

dan tahlil«) bereit, die von den Pilgern rege benutzt würden, um am Grab des Sunan Kalijaga den ersten Satz des Glaubensbekenntnisses zu rezitieren (»melakukan ritual zikir«), zu beten (»doa) oder im Koran zu lesen (»membaca al quran«). Das Grabmal des Sunan Kalijaga sei außerdem offen und sauber, das des Samudro dagegen dunkel und verraucht (vgl. *MUI Booklet* 2017: 33). Wenn Pangeran Samudro tatsächlich ein Schüler des Sunan Kalijaga war, warum sind dann die Rituale an ihren Gräbern so verschieden? – so die von den *MUI*-Autoren aufgeworfene rhetorische Frage.

Außerdem weisen die *MUI*-Autoren darauf hin, dass Pilgergruppen am Grab des Sunan Kalijaga normalerweise von einem *Kyai* angeleitet werden und sich die Rolle des *Juru Kunci* darauf beschränkt, die Pilger willkommen zu heißen (»panitia«). Ein *Juru Kunci* kann diesen Pilgern auch keinerlei Anweisungen (»arahan«) geben, was für die Autoren der *MUI*-Studie von zentraler Bedeutung ist.[144] Es sind diese Anweisungen, mit denen ihrer Meinung nach die Pilger zu abergläubischen Praktiken angehalten werden. Denn es ist der *Juru Kunci*, der die Pilger danach fragt, was sie erreichen wollen (Reichtum, Amt oder Ehre) und dann die entsprechenden Mantras für sie spricht (vgl. *MUI Booklet* 2017: 36). Außerdem werden die Pilger vom *Juru Kunci* angehalten, Blumen, Kanister, Weihrauch und Parfum mitzubringen (»kembang, jerigen, kemenyan dan minyak wangi«). In die Kanister wird Wasser aus der Ontrowulan-Quelle abgefüllt, um es ebenso wie die Blumen, über denen der *Juru Kunci* seine Mantras rezitiert hat, mit nach Hause zu nehmen, da ihnen besondere Eigenschaften und Kräfte (»tuah dan kekuatan«; *MUI Booklet* 2017: 37) nachgesagt werden.

Vor dem Hintergrund dieser als abergläubisch bezeichneten Anschauungen und Praktiken wird in der Person des *Juru Kunci* eine Schlüsselperson erkannt:[145] Er fungiert nicht nur als Vermittler (»perantara«, *MUI Booklet* 2017: 38) zwischen dem verehrten Heiligen auf der einen Seite und den Pilgern auf der anderen Seite, sondern er leitet die Pilger nach Meinung der *MUI*-Autoren auch zu diesen abergläubischen Praktiken an. Nur so sei zu erklären, dass die Vorstellung, mit normverletzenden Praktiken wie *Ritual seks* mehr Erfolg im Leben zu haben, zu Mythos und Aberglaube werden konnte. Doch Ehebruch ist eine große Sünde (»Berzina itu termasuk dosa besar«, *MUI Booklet* 2017: 39), und die zugrundeliegenden Praktiken werden als polytheistisch (»syirik«) und unmoralisch (»maksiat«) bezeichnet. Von daher gibt es für die *MUI*-Autoren keinen Zweifel, dass die Pilger am Gunung Kemukus von den eigentlichen Zielen einer Pilgerfahrt abgekommen sind (»menyeleweng dari ajaran ziarah yang sebenarnya«; *MUI Booklet* 2017: 39).

Im Islam gibt es nach Aussage der *MUI*-Autoren nur zwei Ziele, die mit einer Pilgerfahrt verbunden sein sollten: 1.) sich daran zu erinnern, dass es ein Leben nach dem Tod gibt (»mengingiat akherat«) und 2.) für den Toten zu beten, zu dessen Grab man pilgert (»mendoakan orang yang mati yang diziarahi«; *MUI Booklet* 2017: 39). Dennoch sei – wie die *MUI*-Autoren etwas überraschend einräumen – mehrfach bezeugt, dass Pilger am Gunung Kemukus mit ihren abweichenden rituellen Praktiken ihr Ziel erreicht hätten, d.h. zu Reichtum, Amt oder Ehre gelangt seien. Zur Untermauerung dieser These wird

144 »Juga tidak ada arahan juru kunci apapun« (*MUI Booklet* 2017: 34).

145 »Peran juru kunci dalam membimbing kea rah khurafat sangat sentral pada ritual ziarah di gunung Kemukus […]« (*MUI Booklet* 2017: 37).

von den *MUI*-Autoren auf den *Juru Kunci* Hasto Pratomo verwiesen, dem zufolge einige Prominente (»beberapa selebritis national«), die tagtäglich im Fernsehen als Künstler, Komiker oder Fernsehmoderatoren zu sehen seien, das Ritual am Gunung Kemukus erfolgreich durchgeführt hätten(vgl. *MUI Booklet* 2017: 37, Fußnote und 40, Fußnote). Diese Aussagen und andere Zeugnisse, die den »Segen« (»keberkahan«, von den Autoren in Anführungszeichen gesetzt) des Pangeran Samudro belegen, werden von den Autoren weder bezweifelt noch in Frage gestellt. Es wird jedoch betont, dass ein solches Verhalten, selbst wenn es zum Erfolg führen würde, nicht gerechtfertigt werden könne, da es Ausdruck von Götzendienst und Unmoral sei (»tidak dapat dibenarkan, sebab […] penuh dengan kemusyrikan dan kemaksiatan«; *MUI Booklet* 2017: 40).

Es ist der Satan (»syetan«), der den Ausführungen der *MUI*-Autoren zufolge dafür sorgt, dass sich die Gebete dieser Menschen erfüllen. Schließlich habe Allah, wie im Koran berichtet (Sure [Der Wall] 7, Vers 13–16), dem Satan erlaubt, die Menschen bis zum Tag der Auferstehung (»hari kiamat) irrezuführen (vgl. Koran 1960: 150). Es gibt viele Möglichkeiten, wie Satan die Menschen irreführt, und eine davon ist, Menschen durch unmoralische Rituale (»ritual maksiat«; *MUI Booklet* 2017: 40) erfolgreich zu machen. Dieses Phänomen wird *Istidraj* (vgl. *MUI Booklet* 2017: 41) genannt: Nicht nur mit Not und Krankheit stellt Allah die Menschen auf die Probe, sondern auch mit Wohlstand und Genuss. Er fordert sie auf diese Weise dazu auf, sich über den Grund ihres Wohlergehens im Klaren zu werden und Dankbarkeit zu zeigen. Erweisen sie sich hier als unachtsam und begehen weiterhin unmoralische Handlungen, werden sie am Tage der Auferstehung dafür bestraft.

Die *MUI*-Autoren sprechen auch soziale und gesundheitliche Gefahren an, die mit den abergläubischen und unmoralischen Praktiken am Gunung Kemukus verbunden sind. Diese Gefahren werden ihnen zufolge nicht durch die wirtschaftlichen Vorteile aufgewogen, die der lokalen Bevölkerung vor allem aus der Beherbergung der Pilger erwachsen (*MUI Booklet* 2017: 43).[146]

Die *MUI*-Autoren weisen auch darauf hin, dass unter den Pilgern am Gunung Kemukus viele Frauen sind (»peziarah itu bukan hanya laki-laki tetapi juga banyak diantara mereka itu wanita«; *MUI Booklet* 2017: 45). Da sie für die Durchführung des Sex-Rituals einen Partner benötigen, würden sich auch Männer prostituieren. In einem sprachlichen Mix aus Indonesisch und Englisch werden diese Männer mit fünf Wörtern charakterisiert, die alle mit dem Buchstaben »M« (»5 M«) beginnen:[147] Man, Macho, Money, Mobil und Moral, wobei letztere um das Adjektiv »geil« (»bejat«) erweitert wird.[148] Der

146 »Kemudian sumber ekonomi yang menjadi primadona adalah menyewakan kamar-kamar untuk melakukan ritual seks kepada para peziarah« (*MUI Booklet* 2017: 43).

147 Hier wird auf eine Verhaltensregel angespielt, die auf Java als »Molimo« (Jav.: *mo* = *M*, *limo* = 5) weithin bekannt ist. Dieser Verhaltensregel zufolge sollte Folgendes gemieden werden: *Madat* (Rauschgift), *Madon* (Prostitution), *Minum* (Alkohol), *Main* (Glücksspiel) und *Maling* (Diebstahl). Die Anklänge an die »fünf Ms«, die aus dem tantrischen Kontext bekannt sind, sind unübersehbar. Nach vorherrschender Auffassung geht »Molimo« als Verhaltensregel jedoch auf Sunan Ampel zurück (vgl. auch Soenarto 2005: 59).

148 »Man (laki laki), Macho (kuat fisiknya), Money (banyak duitnya), Mobile (sering bepergian), Moralnya bejat« (*MUI Booklet* 2017: 45).

wirtschaftliche Gewinn für die Gemeinschaft stünde in keinem Verhältnis zur Gefahr einer schrecklichen Bestrafung durch Allah (»ancaman siksa Allah yang mengerikan«, *MUI Booklet* 2017: 49), ganz abgesehen von der Gefahr einer HIV/Aids-Erkrankung, die auch die mit den »5 M« charakterisierten Männer bedrohe. So wird den *MUI*-Autoren zufolge der Samudro-Mythos zu einem Monster mit einem schönen Gesicht (»monster yang berwajah cantik«), das die Pilger langsam tötet, indem es sie mit HIV infiziert.

Die Untersuchung schließt mit einer Empfehlung (»rekomendasi«), die bereits Ende 2017 auf einem Plakat publik gemacht worden war, das die *MUI* aufgelegt und die *Solopos* abgedruckt hatte: Empfohlen wird, den Gunung Kemukus zu schließen und in ein Tourismusobjekt für Spiel und Bildung umzuwandeln, zu dem nach Auffassung der MUI-Autoren Freizeiteinrichtungen wie zum Beispiel »water boom, flaying [!] fox« und nach Möglichkeit auch einen »Sragen Park« oder »Safari Park« gehören sollten.[149] Die Bezirksregierung möge versuchen, diese Veränderung gemeinsam mit Investoren durchzuführen, die bereit sind, sich hier zu engagieren. Auf diese Weise könne den Menschen am Gunung Kemukus zu Arbeit verholfen werden und dieser unmoralische Ort ein neues Image (»citra baru«) erhalten.

Die Medienberichterstattung über die zweite Intervention: Neue Allianzen – neue Strategien

Die neue Regentin (*Bupati*) von Sragen, Hadja Kusdinar Untung Yuni Sukowati (»Mbak Yuni«) (*Gerindra*; geb. 1974), hatte mit ihrem Mitte 2017 verabschiedeten »action plan« versucht, Veränderungen am Gunung Kemukus durchzusetzen, die dem Gouverneur von Zentraljava, Ganjar Pranowo, mit der Schließung des genannten Pilgerortes drei Jahre zuvor nicht gelungen waren: den Gunung Kemukus frei zu machen von Karaoke und Prostitution. Mit diesem Vorhaben hofft Mbak Yuni, Tochter eines ehemaligen Gouverneurs von Zentraljava, sich politisch zu profilieren – ganz ähnlich wie die Bürgermeisterin von Surabaya, Tri Rismaharini (»Bu Risma«) (*PDI-P*; geb. 1961), die mit der Schließung des Rotlichtviertels *Dolly* am 18. Juni 2014 nationale Aufmerksamkeit erregt hatte.[150] Es sind nicht nur vergleichsweise junge Frauen, sondern auch Repräsentantinnen eher liberal und säkular ausgerichteter Parteien, die als neue Akteurinnen die politische Bühne betreten und auf Veränderungen drängen, die ihre männlichen Vorgänger nicht durchsetzen wollten oder nicht durchsetzen konnten. Dafür bedient sich Mbak Yuni auch eines religiösen Registers: Auf einer Kundgebung anlässlich eines nationalen Gedenktages (*Hari Sumpah Pemuda*) spricht sie sich vor 2.000 Menschen für einen prostitutionsfreien Gunung Kemukus aus und betont in diesem Zusammenhang, dass eine Region, die die Prostitution frei gewähren lasse, nicht die Gnade Gottes erfahre.[151] Solche Statements

149 »Wisata permainan itu misalnya water boom, flaying [!] fox bahkan bila mungkin didirikan Sragen Park atau Taman Safari« (*MUI Booklet* 2017: 49/50).

150 Vgl. https://www.thejakartapost.com/news/2014/06/19/surabaya-bids-farewell-dolly.html (Zugriff am 7. Juni 2021).

151 »[…] daerah yang membiarkan prostitusi berkembang bebas maka tidak ada rahmat Tuhan di sana« (*Solopos* vom 27. Oktober 2017). Vgl. https://www.solopos.com/2018-bupati-sragen-wajibkantiap-sekolah-ke-gunung-kemukus-863931 (Zugriff am 28. Mai 2021).

sollen sie als aufrichtige Muslima ausweisen und ihr eine politische Rückendeckung bis ins muslimische Spektrum hinein sichern.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist Mbak Yuni um eine Allianz mit *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) bemüht, der in der Auseinandersetzung um die heterodoxen Ritualpraktiken am Gunung Kemukus bislang nur eine Nebenrolle gespielt hatte. Sie finanziert eine wissenschaftliche Untersuchung unter Federführung der genannten Organisation, die offenkundig die Legende von Samudro und Ontrowulan als Mythos entlarven und davon abgeleitete Rituale als Aberglaube ausweisen soll. *MUI* liefert die geforderte Untersuchung und argumentiert – wie nicht anders zu erwarten – theologisch: Die Wahrheit der geheiligten Schriften (Koran und Hadith) wird im Sinne einer unhintergehbaren Prämisse vorausgesetzt und einem wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff komplementär zur Seite gestellt. Daraus erwachsen zwangsläufig Aporien: Magische Praktiken wie *Pesugihan* werden einerseits als Aberglaube abgetan, andererseits wird ihre Wirksamkeit nicht in Frage gestellt, sondern lediglich ihre Anwendung moralisch verworfen; einerseits wird die Existenz eines historischen Samudro als Mythos zurückgewiesen, andererseits wird eingeräumt, dass die heterodoxen Ritualpraktiken an seinem (leeren?) Grab derart effektiv sind, dass selbst führende Persönlichkeiten aus Politik, Wirtschaft und Kultur sich ihrer bedienen etc.

Auffällig ist darüber hinaus die kritische Haltung der *MUI*-Autoren gegenüber den *Juru Kunci*: Sie leiten ihrer Meinung nach die Pilger zu abergläubischen Handlungen an und tragen auf diese Weise dazu bei, dass sich die Vorstellung, mit normverletzenden Praktiken wie *Ritual seks* zu Reichtum, Amt und Ehren gelangen zu können, zu einem Mythos verdichten konnte. Es ist offenkundig, dass diese Argumentation Mbak Yuni eine wissenschaftlich verbrämte Rechtfertigung dafür liefern soll, gegen die heterodoxen Praktiken am Gunung Kemukus vorzugehen – auch gegen den Willen der Pilger und weiter Teilen der Bevölkerung vor Ort.[152]

Die Ereignisse zum Ende des Jahres 2017, die als Zuflucht der Politik zu repressiven Maßnahmen und deren Scheitern umschrieben werden können, veranlassen *The Jakarta Post*, zum zweiten Mal nach der Schließung des Gunung Kemukus im November 2014 über diesen Pilgerort zu berichten. In diesem Zusammenhang werden die Anstrengungen der lokalen Behörden folgendermaßen zusammengefasst: »As part of efforts to develop Mount Kemukus […] into a religious tourist destination, local authorities have begun raids on rampant prostitution practices disguised as ancient sex rituals for prosperity«.[153] Worauf diese Razzien zielen, wird in der *Jakarta Post* ebenfalls angesprochen: »The raids were part of the revitalization program of Sragen regency to develop Mt. Kemukus as an integrated religious tourist spot, which is projected to start next year«.[154]

---

152 Wie wir in Gesprächen vor Ort erfahren, sind vier der insgesamt fünf Dorfvorsteher (*Rukun Tetangga/RT*) für die Beibehaltung der umstrittenen Unterhaltungseinrichtungen am Gunung Kemukus, und nur einer ist dagegen.

153 Vgl. *The Jakarta Post* vom 2. Okt. 2017: https://www.thejakartapost.com/news/2017/10/02/controversial-sex-ritual-banned-mt-kemukus.html (Zugriff am 7. Juni 2021)

154 Vgl. *The Jakarta Post* vom 2. Oktober 2017: https://www.thejakartapost.com/news/2017/10/02/controversial-sex-ritual-banned-mt-kemukus.html (Zugriff am 7. Juni 2021)

Die massiven Interventionen am Gunung Kemukus, die mit der Vertreibung von Prostituierten und der Schließung von Karaoke-Bars einhergehen, werden als Revitalisierungsmaßnahmen ausgewiesen und damit zugleich als Teil eines Entwicklungskonzeptes gerechtfertigt. Aus dem Scheitern der ersten Intervention im November 2014 ist den Behörden offenkundig klargeworden, dass sie bei Eingriffen in die bestehende Infrastruktur wirtschaftliche Alternativen aufzeigen müssen, um die lokale Bevölkerung nicht gegen sich aufzubringen. Die Alternativen, die sie aufzeigen, reichen von »Islamic Center« über »Water Boom« und »Flying Fox« bis Mini-Zoo und Safari-Park. Angesichts dieser widersprüchlichen Perspektiven befürchtet die lokale Bevölkerung, dass die Behörden die bestehende Infrastruktur am Gunung Kemukus zerschlagen könnte, ohne neue Strukturen aufzubauen.

Erst zu Beginn des Jahres 2018 setzt sich eine halbwegs einheitliche Sprachregelung hinsichtlich dessen durch, was in naher Zukunft am Gunung Kemukus entstehen soll. Es ist die Rede von »objek wisata keluarga« (»Fremdenverkehrsattraktion für die Familie«) kombiniert mit entweder »permainan air« (»Wasserspiele«), »edukasi« (»Erziehung«), »penelitian« (»Wissenschaft«) oder »religi« (Religion). Damit klingt eine Strategie an, die seit den Tagen von Suharto vielfach zu beobachten ist: Was nicht einer modernen Auslegung des Islam (*religi, agama*) entspricht, wird dem Bereich lokaler Anschauungen (*adat*) und kultureller Ausdrucksformen (*kebudayaan*) zugeordnet, um es entweder unterdrücken oder als Folkore vermarkten zu können. Vor diesem Hintergrund sind die Umstrukturierungsmaßnahmen am Gunung Kemukus zu sehen, die darauf zielen, diesen Pilgerort touristisch zu entwickeln und die heterodoxen Praktiken, für die er bekannt ist, erst zu profanisieren und dann vollständig zu unterdrücken.

Den Beginn der Umstrukturierungsmaßnahmen markiert die Einzäunung des Grabmals und des angrenzenden heiligen Hains (ca. 80 mal 100 Meter), die bereits Anfang 2017 fertiggestellt wurde, ohne dass die Printmedien größer Notiz davon genommen hätten.[155] Eine bestehende Mauer (»tembok«) zur Terrassierung des abfallenden Geländes war erweitert und um einen ca. 1,50 Meter hohen Zaun (»pagar keliling«) aufgestockt worden, so dass der Zugang zum Sakralbereich jetzt über drei Eingänge kontrolliert werden kann. An diesen Eingängen kontrollieren Mitarbeiter des lokalen Fremdenverkehrsamtes die Eintrittskarten, und Frauen, die nicht angemessen gekleidet sind, werden ebenso abgewiesen wie fliegende Händler und traditionelle Heiler, die den sakralen Bereich nicht mehr betreten dürfen.

Da zwei der drei Eingänge zum Sakralbereich geschlossen bleiben, versperrt die neue Einfriedung den Weg zum westlich des Grabmals gelegenen Viertels, das aufgrund der zahlreichen Karaoke-Bars, die sich dort angesiedelt haben, den Charakter eines Rotlichtviertels angenommen hat. Wenn es vor der Errichtung dieser Einfriedung möglich war, in rund 100 Schritten von den betenden Pilgern am Grabmal des Pangeran Samudro zu Mikrophon, Teletext und *Dangdut*-Klängen zu gelangen, müssen die Pilger jetzt einen beschwerlichen Umweg dorthin in Kauf nehmen. Doch gegen diese Politik der verschlossenen Eingänge protestieren Anwohner und Geschäftsleute, so dass sich die Behörden Ende 2018 genötigt sehen, zu einer liberalen Politik zurückzukehren und alle drei Eingangstore wieder zu öffnen (Interview mit Marcello Suparno am 8. November 2018).

155 Interviews mit Marcello Suparno am 19. April 2018 und 8. November 2018.

Gleichwohl zeigen die Maßnahmen der Behörden, so umstritten, wie sie vor Ort sein mögen, den gewünschten Effekt: Viele der am Gunung Kemukus lebenden Prostituierten sind abwandert, geblieben sind nur die Frauen, die entweder über einen langfristigen Mietvertrag verfügen oder Haus und Hof erworben haben und deshalb nicht einfach vertrieben werden können. Diese Frauen versuchen ihr Auskommen in einer Grauzone zu finden, die sie mit den Ordnungskräften erst noch austarieren müssen. Für Karaoke-Bars werden weiterhin keine Lizenzen erteilt, trotzdem sind einige geöffnet. Nur an den rituell bedeutsamen Tagen (*Malam Jumat Pon* und *Malam Jumat Kliwon*) bleiben sie geschlossen – aus Rücksicht auf die Pilger und um Konflikte mit den Behörden zu vermeiden (Interview mit Marcello Suparno am 8. November 2018).

Im Verlauf des Jahres 2018 greifen weitere Umstrukturierungsmaßnahmen am Gunung Kemukus. Als Vorbote der angestrebten Entwicklung hin zu einem »Park für die Familie« (»taman keluarga«) verkehrt eine Mini-Eisenbahn (»kereta kelinci«) am Fuße des genannten Pilgerortes, die sich nicht nur bei Kindern großer Beliebtheit erfreut. Sie ist Teil des Konzeptes der Behörden, mehr Öffentlichkeit am Gunung Kemukus herzustellen, um heterodoxe Praktiken wie *Ritual seks* schrittweise abzudrängen und schließlich ganz zum Verschwinden zu bringen.

Die dritte Intervention der Behörden (Teil 1): Das Megaprojekt The New Kemukus

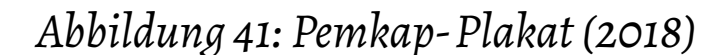
Nachdem die Pläne gescheitert waren, bis Ende 2017 Prostitution und Karaoke vom Gunung Kemukus zu verbannen, entwickelt die Bezirksregierung (*Pemerita Kabupaten/Pemkab*) von Sragen zu Beginn des Jahres 2018 ein neues Konzept. Um es der Öffentlichkeit vorzustellen, entwirft sie ein Plakat, das sich graphisch am *MUI*-Plakat vom Herbst 2017 orientiert. Auch hier dient eine zentral postierte Zeichnung als Blickfang, in diesem Fall ist es ein junges Paar, das Arm in Arm nebeneinander geht.

Das *Pemkab*-Plakat wird am 23. Februar 2018 in der *Solopos* veröffentlicht und unterstreicht die Ambitionen der Bezirksregierung: Der Gunung Kemukus soll in einen Park und Spielplatz für Familien mit ihren Kindern (»taman dan arena bermain anak/keluarga«) umgewandelt werden. Zugleich wird angekündigt, gegen illegal errichtete Häuser vorzugehen. Diese Häuser sollen innerhalb eines Monats abgerissen werden, um Platz zu schaffen für den *Kemukus Park* (englisch im Original) – einen Ort für Familientourismus (»tempat wisata keluarga«) mit offenen Pavillons, Wasserpark und Mini-Zoo.[156] Es ist geplant, den Gunung Kemukus zu einer nationalen Touristenattraktion auszubauen, die einen Vergleich mit der von der Weltbank geförderten archäologischen Ausgrabungsstätte Sangiran nicht zu scheuen braucht (Interview mit Marcello Suparno am 8. November 2018). Doch dann geschieht erst einmal gar nichts.

---

156 »[…] Kemukus itu jadi wisata keluarga. Di sana ada taman bunga, warung apung, pendapa, ada areal keluarga, taman air, sampai pada kebun binatang mini. Semua itu untuk menghilangkan image mistis dan negatif dari Gunung Kemukus« (*Solopos* vom 24. Februar 2018). Vgl. https://www.solopos.com/buntut-razia-di-gunung-kemukus-kantor-wabup-sragen-didatangi-5-orang-bertubuh-besar-897370 (Zugriff am 14. Juni 2021).

Abbildung 40: MUI-Plakat (2017) *Abbildung 41: Pemkap-Plakat (2018)*





Quelle © Internet: https://www.solopos.com/espospedia-mitos-gunung-kemukus-sragen-873842 (Zugriff am 28. Mai 2021);

Quelle © Internet: https://www.solopos.com/espospedia-mengubah-mitos-gunung-kemukus-897017 (Zugriff am 14. Juni 2021)

Es dauert bis Juli 2019 bis die Bezirksregierung (*Pemkab*) von Sragen einen Fond in Höhe von 1,7 Mrd. IDR (rd. 110.000,- Euro) auflegt, um die Umgestaltung des Gunung Kemukus in Angriff zu nehmen. Die Mittel sollen zur Renovierung der bereits bestehenden Infrastruktur eingesetzt werden.[157] Und es dauert noch einmal bis September 2019, bis ein »Masterplan« (Marcello Suparno) vorliegt, in dem die geplanten Umbaumaßnahmen dargelegt werden. Doch kurze Zeit später ist dieser »Masterplan« bereits Makulatur.

Denn der Regentin (*Bupati*) von Sragen, Kusdinar Untung Yuni Sukowati (»Mbak Yuni«), ist es gelungen, 88 Mrd. IDR (rd. 5,5 Mio. Euro) an zusätzlichen Geldern für die Umgestaltung des Gunung Kemukus einzuwerben. Sie hatte Präsident Joko Widodo (»Jokowi«) unmittelbar nach der Präsidentschaftswahl (*Pemilihan Presiden/Pilpres*) im April 2019 getroffen und um Unterstützung bei der Umgestaltung des Gunung Kemukus gebeten. Jokowi hat finanzielle Hilfe zugesagt, und die oben genannte Summe wird im November 2019 offiziell bewilligt. Seither ist von einem »megaproyek« die Rede, das am Gunung Kemukus realisiert werden soll.[158]

Die finanziellen Mittel, die die Zentralregierung über das Ministerium für öffentliche Arbeiten und öffentlichen Wohnungsbau (*Kementerian Pekerjaan Umum dan Peruma-*

157 »Rencananya, dana tersebut akan digunakan untuk […] renovasi rest area, kios suvenir, kios kuliner, fasilitas mandi cuci kakus (MCK), jalan setapak, papan nama, panggung hiburan dan lain lain« (*Solopos* vom 6. Juli 2019). Vgl. https://www.solopos.com/rp17-miliar-digelontorkan-untuk-menata-gunung-kemukus-sragen-1003569 (Zugriff am 14. Juni 2021).

158 Vgl. *Solopos* vom 26. November 2019: https://www.solopos.com/sragen-digelontor-rp88-miliar-untuk-bangun-the-new-kemukus-1033320 (Zugriff am 14. Juni 2021).

han Rakyat/PUPR) bereitstellt, fallen für indonesische Verhältnisse beträchtlich aus. Sie sind vor dem Hintergrund zu sehen, dass Jokowi, der von 2005 bis 2012 Bürgermeister von Solo war, befürchten muss, dass die normverletzenden Praktiken am Gunung Kemukus von seinen politischen Gegnern dazu benutzt werden könnten, sein Image als untadeliger Präsident und frommer Moslem zu hinterfragen. Mit den nun zur Verfügung stehenden Mitteln soll der genannte Pilgerort unter der Bezeichnung *The New Kemukus* (englisch im Original) in eine religiöse Touristenattraktion für Familien (»objek wisata keluarga dan religi«) umgebaut werden.[159]

Bereits am 11. Dezember 2019 beginnen Vertreter verschiedener Behörden damit, illegal errichtete Häuser längs des Ufers des Kedung Ombo-Stausees zu erfassen. Es ist von insgesamt 54 Gebäuden *(bangunan)* und Verkaufsständen (*warung*) die Rede, die dem Bauprojekt *The New Kemukus* weichen müssen. Den betroffenen Familien wird eine Entschädigung von 1 Mio. IDR (knapp 70,- Euro) pro Gebäude in Aussicht gestellt.[160]

Zugleich werden weitere Details der technischen Planung (»detail engineering design«/DED) für den Bau von *The New Kemukus* bekannt: Es ist geplant, die beiden Fähranlegestellen zu renovieren, um den Bootstourismus wiederzubeleben, der nach dem Bau der neuen Brücke völlig zum Erliegen gekommen war (»wisata perahu akan dihidupkan kembali«).[161] Darüber hinaus soll ein Empfangsplatz (»plaza«) für Besucher eingerichtet werden, ebenso wie ein Aussichtsturm (»menara pandang«), Parkanlage, Essensstände etc.[162] Besonders hervorgehoben werden zwei neue Eingangstore an der Zufahrt zum Gunung Kemukus, die die Planer in futuristischem Design (»didesain futuristik«) gestalten wollen. Hervorgehoben wird auch die geplante Beleuchtung des Areals, die dafür sorgen soll, dass der Gunung Kemukus auf Besucher nicht mehr so unheimlich (»angker«) wirkt.[163]

Die Abbrucharbeiten beginnen im Februar 2020 und sind nahezu beendet, als in Reaktion auf die Ausbreitung des Covid 19-Erregers (Corona-Pandemie) der Gunung Kemukus Mitte April 2020 für Besucher geschlossen wird. Doch auch nach seiner Wiedereröffnung im Juni 2020[164] gelingt es den Behörden nicht, ihn vom »Beigeschmack sexueller Aktivitäten« (»aktivitas beraroma esek-esek«) zu befreien – das jedenfalls ist der Eindruck, den ein Journalist von *Joglosemar News Media* gewinnt, als er den Gunung Kemukus am Abend des 20. August 2020 (*Malam Jumat Pon*) besucht. Ihm zufolge würden

159 Vgl. *Solopos* vom 26. November 2019: https://www.solopos.com/sragen-digelontor-rp88-miliar-untuk-bangun-the-new-kemukus-1033320 (Zugriff am 14. Juni 2021).

160 Vgl. *Joglosemar News* vom 19. Februar 2020: https://joglosemarnews.com/2020/02/diminta-segera-angkat-kaki-penghuni-warung-warung-semok-gunung-kemukus-sragen-mengaku-pasrah-pemkab-siapkan-ganti-rugi-rp-1-juta-per-bangunan/ (Zugriff am 14. Juni 2021).

161 Vgl. *Solopos* vom 27. Januar 2020: https://www.solopos.com/pembangunan-the-new-kemukus-sragen-2-dermaga-mangkrak-ikut-ditata-1043714 (Zugriff am 14. Juni 2021).

162 Vgl. *Joglosemar News* vom 10. Februar 2020: https://joglosemarnews.com/2020/02/50an-pemilik-bangunan-di-sabuk-hijau-gunung-kemukus-sragen-diminta-segera-angkat-kaki-dua-warung-mulai-dibongkar-sendiri/ (Zugriff am 14. Juni 2021). Vgl. auch *Solopos* vom 28. Januar 2020

163 Vgl. *Solopos* vom 3. Februar 2020: https://www.solopos.com/gerbang-ini-bikin-gunung-kemukus-sragen-tak-lagi-angker-1044973 (Zugriff am 23. Juni 2021).

164 Vgl. *Solopos* vom 12. Juni 2020: https://www.solopos.com/gunung-kemukus-sragen-segera-dibuka-saat-pandemi-covid-19-1065637 (Zugriff am 24. Juni 2021).

nach wie vor viele Prostituierte an diesem Pilgerort leben, der einzige Unterschied bestünde darin, dass sie nicht mehr so freizügig gekleidet seien. Auch Marcello Suparno räumt ein, dass es noch immer Prostituierte am Gunung Kemukus gibt, wenn auch nur noch sehr wenige. Seinen Beobachtungen zufolge würden sie sich wie Besucher kleiden, so dass es schwierig geworden sei, sie von den Pilgern zu unterscheiden.[165]

Die dritte Intervention der Behörden (Teil 2): Ein Pilgerort wird instagramtauglich

Ende Oktober 2020 beginnt die Landvermessung für den Umbau des Gunung Kemukus zu einer religiösen Touristenattraktion für Familien (»tempat wisata keluarga dan religi«).[166] Für die Errichtung von *The New Kemukus* beträgt das Budget nach zweimaliger Kürzung statt der ursprünglich vorgesehenen 88 Mrd IDR (rd. 5,5 Mio. Euro) nur noch 48,4 Mrd IDR. Die eingesparten Gelder sollen zur Bekämpfung der Covid 19-Pandemie eingesetzt werden.[167] Aufgrund der Pandemie sind Marcello Suparno zufolge die Besucherzahlen am Gunung Kemukus um 40 Prozent zurückgegangen: Kamen vor der Pandemie rund 1.500 Pilger an *Jumat Pon*, sind es jetzt nur noch 800 bis 900 Pilger.[168]

Angesichts zurückgehender Besucherzahlen wird aus den Reihen der *MUI Sragen Studienkommission* die Frage aufgeworfen, ob der Gunung Kemukus als Übungsplatz für die Hadsch-Pilgerfahrt benutzt werden könne (»lokasi model untuk latihan manasik haji«).[169] Kusdinar Untung Yuni Sukowati (»Mbak Yuni«), Regentin von Sragen, lehnt diese Anfrage mit der Begründung ab, dass ihr Fokus auf der Entwicklung des genannten Pilgerortes zu einer Touristenattraktion für Familien liege (»fokus pada pengembangan wisata keluarga«).[170]

Bei den Regionalwahlen (*Pemilihan Kepala Daerah/Pilkada*) vom 9. Dezember 2020 wird Mbak Yuni mit großer Mehrheit in ihrem Amt bestätigt. Wie sie betont, hat die Umwandlung des Gunung Kemukus für sie weiterhin Priorität. Im Rahmen des Nationalen Tourismusprogramms (*Program Kawasan Strategis Pariwisata Nasional/KSPN*) will sie ihn in eine Destination für Familientourismus und religiösen Tourismus (»wisata

165 Vgl. *Joglosemar News* vom 20. August 2020: https://joglosemarnews.com/2020/08/malam-1-suro-puluhan-wanita-penghibur-dan-praktik-esek-esek-di-gunung-kemukus-sragen-nekat-bangkit-lagi-sebagian-ternyata-menyamar-begini/ (Zugriff am 24. Juni 2021).

166 Vgl. *Solopos* vom 22. Oktober 2020: https://www.solopos.com/lahan-diukur-pembangunan-new-kemukus-sragen-segera-dimulai-1087840 (Zugriff am 24. Juni 2021)

167 Vgl. *Solopos* vom 17. November 2020: https://www.solopos.com/anggaran-proyek-the-new-kemukus-sragen-dipangkas-dari-rp88-miliar-jadi-rp484-miliar-1092424 (Zugriff am 21. Juni 2021).

168 Vgl. *Solopos* vom 30. Oktober 2020: https://www.solopos.com/libur-panjang-pengunjung-wisata-gunung-kemukus-sragen-tetap-sepi-1089214 (Zugriff am 24. Juni 2021).

169 Auf Java wurden mehrere Übungsplätze eingerichtet, um die rituellen Handlungen, die im Verlauf der Hadsch vollzogen werden, bereits im Vorfeld einzuüben. Auf diese Weise soll der reibungslose Ablauf dieser Pilgerfahrt mit mehreren Millionen Teilnehmern gewährleistet werden. Ein solcher Übungsplatz mit einem Replikat der Kaaba befindet sich auch an der Südküste Zentraljavas, unweit des Pilgerortes Parang Kusumo.

170 Vgl. *Solopos* vom 19. November 2020: https://www.solopos.com/debat-pilkada-sragen-yuni-suroto-berkomitmen-ubah-citra-negatif-gunung-kemukus-1092781?utm_source=tags_desktop (Zugriff am 24. Juni 2021)

keluarga dan wisata religi«) umbauen.[171] Die Umbaumaßnahmen sollen im Frühjahr 2021 beginnen und 2022 abgeschlossen sein.[172]

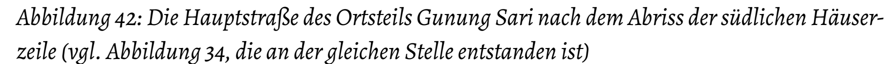


Abbildung 42: Die Hauptstraße des Ortsteils Gunung Sari nach dem Abriss der südlichen Häuserzeile (vgl. Abbildung 34, die an der gleichen Stelle entstanden ist)



Quelle Foto © Volker Gottowik 2022

Ein Video, das Mitte Juni 2021 im Internet hochgeladen wird, dokumentiert die massiven Eingriffe in die baulichen Strukturen am Gunung Kemukus:[173] Auf einer Länge von ca. 300 Metern wurden alle Gebäude am Ufer des Stausees abgerissen – vom Ticketschalter am Eingangsbereich über die Bootsanlegestelle bis zur Ontrowulan-Quelle. Damit verliert die Hauptstraße durch den Ortsteil Gunung Sari eine komplette Häuserzeile, um einer Flaniermeile Platz zu machen, die auf Betonpfeilern über der Uferböschung errichtet wird.

---

171 Vgl. *Tribun Jateng* vom 20. Januar 2021: https://jateng.tribunnews.com/2021/01/20/yuni-sragen-100-hari-kerja-sragen-prioritaskan-mengubah-stigma-negatif-gunung-kemukus?page=4 (Zugriff am 21. Juni 2021).

172 Vgl. *Tribun Solo* vom 28. März 2021: https://solo.tribunnews.com/2021/03/28/saluran-air-tersumbat-jalan-depan-gerbang-objek-wisata-gunung-kemukus-sempat-tergenang-air-hujan?page=3 (Zugriff am 31. Januar 2022).

173 Vgl. TV Ketro: Update. Kondisi Mega Proyek di Gunung Kemukus: https://www.youtube.com/watch?v=DQ8JuPOpAWw (Zugriff am 24. Juni 2021).

Der Gunung Kemukus ist eine riesige Baustelle. Selbst an *Malam Satu Suro*, einst ritueller Höhepunkt des ganzen Jahres mit rund 10.000 Besuchern, bleibt es am Gunung Kemukus ruhig, was sich auch im Verlauf des Monats *Suro* nicht ändert.[174]

Dessen ungeachtet nimmt das Gesicht von *The New Kemukus* weiter Gestalt an: An der Zugangsstraße zum Gunung Kemukus wurden zwei Tor-Gebäude erbaut, deren konisch aufragende Dachkonstruktionen ins Auge springen; vor der Brücke über den Stausee sind zwei Terminals für Busse und PKW eingerichtet worden sowie Gebäude für Souvenirläden und sanitäre Einrichtungen entstanden;[175] außerdem wurde hinter der Brücke das Kassenhäuschen abgerissen und durch ein neues Portal mit Empfangshalle, Konferenzraum und Bürozimmer ersetzt, das die Besucher willkommen heißt. Hier sind auch zwei Reliefs (*relief cerita*) aus weißem Stein aufgestellt worden, die jeweils 2,5 Meter mal 5,0 Meter messen und die Geschichte des Pangeran Samodro erzählen: vom Zusammenbruch des Majapahit-Reiches über seine Ausbildung durch die *Wali Songo* bis zu seinem Tod am Gunung Kemukus.[176]

Die Eingriffe bleiben nicht auf den Eingangsbereich und die Hauptstraße durch den Ortsteil Gunung Sari begrenzt, sondern ziehen sich von der Ontrowulan-Quelle den Hügel hinauf bis zum Grabmal des Pangeran Samudro. Alle Gebäude um die Ontrowulan-Quelle wurden abgerissen und durch neue Gebäude ersetzt; den Platz um diese Quelle zieren jetzt mehrere Pavillons (*pendopo*) sowie Umkleidekabine, Waschraum und Toilette.[177] Das Gebäude (*cungkup*) über dem Grab des Pangeran Samudro wurde ebenfalls abgerissen, wie auch der angrenzende Schlafsaal der Pilger. Das Grab wird jetzt von einem neuen Gebäude im traditionellen Joglo-Stil überdacht, das Platz für deutlich mehr Pilger bietet.[178] Auf mittlerer Höhe des Treppenaufgangs, der zum Grab hinaufführt, wurde ein kleines Museum errichtet, das die Besucher über die wahre Geschichte des Pangeran Samudro aufklären soll.[179] Die Umgestaltung des Gunung Kemukus zu einem Reiseziel für Pilger und Familien (»tempat wisata The New Kemukus berkonsep wisata ziarah dan

---

174 Vgl. *Okezone* vom 10. August 2021: https://news.okezone.com/read/2021/08/10/512/2453728/jamasan-1-suro-di-gunung-kemukus-sepi-pengunjung-tidak-ada-berebut-air-bekas-cucian?page=1 (Zugriff am 1. Februar 2022); vgl. auch Solopos vom 10. August 2021: https://www.solopos.com/ritual-jamasan-slambu-pangeran-samodro-di-gunung-kemukus-sragen-tetap-digelar-tapi-sepi-1144887 (Zugriff am 1. Februar 2022).

175 Vgl. (vgl. Solopos vom 13. August 2021): https://www.solopos.com/solopos-hari-ini-pencitraan-cara-lama-1145601 (Zugriff am 1. Februar 2022).

176 Vgl. *Solopos* vom 14. August 2021: https://www.solopos.com/rp48m-menghapus-citra-wisata-esek-esek-gunung-kemukus-1145988?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 3. Februar 2022).

177 Vgl. *Solopos* vom 8. Juni 2022: https://www.solopos.com/begini-sejarah-sendang-ontrowulan-di-gunung-kemukus-sragen-1334642 (Zugriff am 3. Februar 2022).

178 Vgl. *Detiknews* vom 28. November 2021: https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-5830879/ingat-gunung-kemukus-yang-dulu-geger-ritual-seks-kini-jadi-cantik-begini (Zugriff am 3. Februar 2022).

179 Vgl. *Solopos* vom 11. August 2021: https://www.solopos.com/museum-untuk-sarana-edukasi-dibangun-di-gunung-kemukus-sragen-1145096?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 1. Februar 2022); vgl. auch *Solopos* vom 29. November 2021: https://www.solopos.com/jadi-wisata-keluarga-the-new-kemukus-bukan-lagi-wisata-esek-esek-1205464?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 1. Februar 2022); vgl. auch *Tribun Jateng* vom 20. Januar 2022: https://jateng.tribunnews.com/2021/01/20/yuni-sragen-100-hari-kerja-sragen-prioritaskan-mengubah-stigma-negatif-gunung-kemukus (Zugriff am 31. Januar 2022); vgl. auch *Detik Travel* vom 25. Januar 2022: https://travel.

keluarga«) hat das Gesicht dieses Pilgerorts, wie Marcello Suparno zu recht betont, völlig verändert (»wajah Kemukus pun berubah total«).

Obwohl die Errichtung (»pembangunan«) von *The New Kemukus* im November 2021 bereits zu rund 95 % abgeschlossen ist[180] und bis Dezember ganz vollendet sein soll, bleiben die Besucher aus.[181] Doch die wenigen Besucher, die eintreffen, sind begeistert: *The New Kemukus* wird von ihnen als schöner (»lebih bagus«) wahrgenommen und als instagramtauglich (»instagramable«) bezeichnet.[182] Die Besucher, die die neue Touristenattraktion an den Feiertagen zum Jahresende (Weihnachten und Neujahr) besuchen, zeigen sich ebenfalls positiv überrascht. Die mit zahlreichen Bogenlampen versehene Flaniermeile längs des Stausees vergleichen sie mit der berühmten Einkaufsstraße Malioboro in Yogyakarta.[183]

The New Kemukus gilt bereits jetzt als voller Erfolg der von Mbak Yuni geführten Bezirksregierung. Von offizieller Seite wird der neuen Touristenattraktion von Sragen internationaler Standard (»bertaraf internasional«) und globales Potential (»potensi mendunia«) bescheinigt.[184] *The New Kemukus*, Stolz der ganzen Region, ist mit Beginn des Jahres 2022 bereit, der Öffentlichkeit übergeben zu werden.

Die dritte Intervention der Behörden (Teil 3): Die Besucher kehren zurück

Obwohl die Touristenattraktion *The New Kemukus* offiziell noch nicht eröffnet wurde, treffen immer mehr neugierige Besucher ein.[185] Die Anzahl der Besucher liegt Marcello Suparno zufolge bei etwa 300 Personen pro Tag, und an den Wochenenden erhöht sie sich auf durchschnittlich 3.000 Besucher.[186] An *Jumat Pon* und *Jumat Kliwon* waren es unter Covid-Bedingungen etwa 1000 Menschen, die den Gunung Kemukus besucht haben, und vor der Pandemie jeweils etwa 2000 Besucher an den beiden genannten Tagen. In-

detik.com/travel-news/d-5914626/ritual-seks-bebas-di-gunung-kemukus-itu-masa-lalu (Zugriff am 11. Februar 2022).

180 Vgl. Anggara W. Prasetya: Gunung Kemukus?? Bukan Tempat Esek-Esak: https://www.youtube.com/watch?v=eaCa44MCoq4 (Zugriff am 4. Februar 2022).

181 Vgl. *Solopos* vom 26. November 2021: https://www.solopos.com/pembangunan-the-new-kemukus-nyaris-selesai-tahun-depan-dibuka-1204150 (Zugriff am 3. Februar 2022).

182 Vgl. *Tribun Solo* vom 3. Dezember 2021: https://solo.tribunnews.com/2021/12/03/potret-baru-gunung-kemukus-sragen-jauh-dari-kesan-angker-mistik-untuk-esek-esek-kini-kekinian (Zugriff am 4. Februar 2022).

183 Vgl. *Joglosemar News* vom 27. Dezember 2021: https://joglosemarnews.com/2021/12/pernah-mendunia-lewat-ritual-esek-eseknya-wajah-baru-new-gunung-kemukus-kini-sudah-berubah-total-bikin-pangling-mas-bro-sampai-terpesona/?singlepage=1 (Zugriff am 4. Februar 2022).

184 Vgl. *Joglosemar News* vom 31. Dezember 2021: https://joglosemarnews.com/2021/12/wajah-baru-bayanan-new-kemukus-dan-sangiran-dinilai-jadi-prestasi-pemerintahan-yuni-di-2021-ketua-komisi-iv-saatnya-wisata-sragen-mendunia/ (Zugriff am 8. Februar 2022).

185 Vgl. *Detik Travel* vom 25. Januar 2022: https://travel.detik.com/travel-news/d-5914626/ritual-seks-bebas-di-gunung-kemukus-itu-masa-lalu (Zugriff am 11. Februar 2022).

186 Vgl. *Solopos* vom 20. Januar 2022: https://www.solopos.com/belum-ada-sebulan-gunung-kemukus-sudah-hasilkan-rp90-juta-1240036?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 10. Februar 2022).

sofern konnten die Besucherzahlen deutlich gesteigert werden.[187] Angesichts dieses Besucheransturms werden sogar Parallelen zur Pilgerfahrt nach Mekka gezogen.[188] Nach Meinung von Marcello Suparno zeigen die gestiegenen Besucherzahlen, dass die Bemühungen der Bezirksregierung, den Gunung Kemukus in ein religiöses Fremdenverkehrsobjekt für Familien umzuwandeln, erfolgreich verlaufen.[189]

Von der Schönheit der Touristenattraktion *The New Kemukus* geht Medienberichten zufolge ein Charme aus, der bereits viral geworden ist (»Pesona keindahan obyek wisata […] The New Kemukus itu sudah viral.«). Vor allem bei Frauen aus den umliegenden Dörfern sei ein regelrechtes Reisefieber (»demam berwisata«) ausgebrochen, insofern es ganz im Trend liege (»menjadi trending«), diese Touristenattraktion zu besuchen. *The New Kemukus* gilt mittlerweile als perfekter Ort für ein Familienpicknick (»Cocok untuk piknik keluarga«).[190]

Angesichts steigender Besucherzahlen kann die Regentin von Sragen, Mbak Yuni, mit einer gewissen Genugtuung feststellen, dass sich der Gunung Kemukus zusehends in eine familien-, kinder- und mütterfreundliche Touristenattraktion verwandelt (»ramah keluarga, anak-anak, dan emak-emak«). Die Menschen vor Ort, so Mbak Yuni weiter, unterstützen die Neustrukturierung, da sie selbst wirtschaftlich davon profitieren. Sie wird mit den Worten zitiert: »In der Vergangenheit war hier jeden Freitag etwas los, jetzt ist jeden Tag etwas los«.[191] Das negative Stigma des Gunung Kemukus als Ort der Prostitution konnte zudem, wie vielfach betont wird, vollständig beseitigt werden (»stigma Gunung Kemukus sebagai tempat prostitusi sudah benar-benar dihapus«).[192]

Für die Anwohner sind die vielen Besucher, die *The New Kemukus* anzieht, ein Segen (»berkah«),[193] da sie jetzt mit einem kleinen Laden (»warung«) oder einem kleinen Ver-

---

187 Vgl. *Tribunnews.com* vom 11. Februar 2022: https://solo.tribunnews.com/2022/02/11/pengunjung-gunung-kemukus-capai-ribuan-saat-jumat-pon-dan-kliwon-ziarah-makam-pangeran-samudro?page=1 (Zugriff am 15. Februar 2022).

188 »Gunung Kemukus mirip dengan Mina, atau mirip dengan suasana ibadah haji di Mekkah« (*Tribun Solo* vom 21. Januar 2022).Vgl. https://solo.tribunnews.com/2022/01/21/viral-kondisi-gunung-kemukus-sragen-malam-hari-bak-antrean-di-mina-saat-haji-begini-faktanya (Zugriff am 11. Februar 2022).

189 Vgl. *Detik News* vom 25. Januar 2022: https://www.detik.com/jateng/wisata/d-5913294/puji-perubahan-sex-mountain-kemukus-menteri-sandi-takhayul-no-religi-yes (Zugriff am 11. Februar 2022).

190 Vgl. *Joglosemar News* vom 2. Februar 2022: https://joglosemarnews.com/2022/02/demam-wisata-gunung-kemukus-emak-emak-berbagai-desa-kini-gandrung-piknik-sewa-sepur-kelinci-bayarnya-murah-meriah-rp-15-000-per-orang/ (Zugriff am 11. Februar 2022).

191 »Kalau dulu ramainya setiap Jumat Pon, sekarang setiap hari ramai« (*Solopos* vom 26. Januar 2022). Vgl. https://www.solopos.com/bupati-sragen-warga-tak-malu-lagi-bilang-habis-dari-gunung-kemukus-1244008?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 11. Februar 2022).

192 Vgl. *Kompas vom* 7. Februar 2022: https://travel.kompas.com/read/2022/02/07/070700327/gunung-kemukus-kini-tempat-wisata-instagramable-yang-ramai-pengunjung?page=all (Zugriff am 14. Februar 2022).

193 Vgl. *Solopos* vom 14. Februar 2022: https://www.solopos.com/gunung-kemukus-kini-benar-benar-membawa-berkah-1256142 (Zugriff am 15. Februar 2022).

kaufsstand (»lapak kecil-kecilan) ihren Lebensunterhalt bestreiten können.[194] Viele Besucher kommen auch wegen der zahlreichen Bogenlampen, die am Abend *The New Kemukus* in besonderem Glanz erstrahlen lassen. Marcello Suparno zufolge wurden insgesamt 86 Lampen längs des Stausees und den Weg hinauf zum Grab des Pangeran Samudra installiert, die vielen Besuchern zufolge für eine Atmosphäre wie auf der Malioboro sorgen (»seolah suasananya serupa dengan Malioboro«).[195]

Zu Beginn des Jahres 2022 hat sich *The New Kemukus* zu einer »erstrangigen Touristenattraktion« (»tempat wisata primadona«) entwickelt[196], die als ein wunderschönes und exotisches Reiseziel für die Familie gilt (»destinasi wisata keluarga yang elok dan eksotik«).[197] Damit tritt der genannte Pilgerort aus dem Schatten, der auf ihn als »Sex Mountain« und »Ort der Unmoral« gefallen war: *Ritual seks* gehört Medienberichten zufolge der Vergangenheit an (»ritual seks bebas di Gunung Kemukus itu masa dulu«).[198]

In ihrem Bemühen, breite gesellschaftliche Unterstützung für die Umstrukturierung des Gunung Kemukus einzuwerben, besucht Mbak Yuni am 5. Februar 2022 die IX. Delegiertenkonferenz von *Nahdlatul Ulama/NU*, Bezirk Sragen. In ihrer Rede weist sie darauf hin, dass die Bezirksregierung plane, zahlreiche religiöse Veranstaltungen an der neuen Touristenattraktion durchzuführen. Alle *NU*-Mitglieder sind eingeladen, diese Veranstaltungen zu besuchen, um zur Revitalisierung des Gunung Kemukus beizutragen.[199]

Neben *NU Sragen* bringt auch die *Universitas Sebelas Maret/UNS* in Surakarta ihre Bereitschaft zum Ausdruck, die Bezirksregierung von Sragen bei der Neuordnung des Gunung Kemukus zu unterstützen. Der Rektor der *UNS*, Prof. Jamal Wiwoho kündigt an, dass seine Universität eine wichtige Rolle dabei spielen wird, nicht nur die falschen Mythen am Gunung Kemukus aufzuklären, sondern auch ein neues Narrativ über Pangeran

194 Vgl. *Tribun Solo* vom 12. Februar 2022: https://solo.tribunnews.com/2022/02/12/kesaksian-warga-usai-gunung-kemukus-jadi-indah-pesta-pora-banjir-uang-karena-wisatawan-berdatangan (Zugriff am 15. Februar 2022).

195 Vgl. *Solopos* vom 14. Februar 2022: https://www.solopos.com/nikmatnya-sensasi-berbeda-gunung-kemukus-dalam-mode-malam-1256016 (Zugriff am 15. Februar 2022). – Die Stromkosten, die Marcello Suparno zufolge ungefähr 10 Millionen IDR pro Monat betragen, werden bislang noch von der Zentralregierung übernommen. Legt man die Einnahmen von 160 Millionen IDR zugrunde, die am Gunung Kemukus im Jahr 2017 erzielt wurden, verschlingen die Kosten für die Beleuchtung rund 75 % dieser Einnahmen – was auf die Dauer finanziell kaum zu stemmen sein dürfte.

196 Vgl. *Suara Merdeka Solo* vom 8. Februar 2022: https://solo.suaramerdeka.com/solo-raya/pr-052625689/jadi-tempat-wisata-instagrammable-tarif-parkir-di-new-kemukus-dikeluhkan (Zugriff am 14. Februar 2022).

197 Vgl. *Karanganyar News* vom 11. Februar 2022: https://karanganyarnews.pikiran-rakyat.com/pariwisata/pr-1903713620/guncang-dunia-gegara-ritual-seks-gunung-kemukus-riwayatmu-kini (Zugriff am 15. Februar 2022).

198 Vgl. *Detik Travel* vom 26. Januar 2022): https://travel.detik.com/travel-news/d-5914626/ritual-seks-bebas-di-gunung-kemukus-itu-masa-lalu (Zugriff am 15. Februar 2022).

199 »[…] Gunung Kemukus akan menjadi tempat perayaan Tahun Baru Islam. Akan ada festival Hadrah, MTQ (Mushabaqoh Tilawatil Quran), Nasyid dan perhelatan keagamaan lainnya« (*Berita Bantul* vom 6. Februar 2022). Vgl. https://beritabantul.pikiran-rakyat.com/bantul/pr-2443661505/bupati-sragen-titip-gunung-kemukus-pada-kiai-nu-sampai-habib-syech-bin-abdul-qadir-assegaf-sholawatan-di-sana (Zugriff am 14. Februar 2022).

Samudro zu entwickeln (»membangun narasi baru soal Pangeran Samudra«). *The New Kemukus* soll ein gesundes, gender-gerechtes und kinderfreundliches Tourismusziel werden (»destinasi wisata yang sehat, responsif gender, dan ramah anak«).[200]

Aus der Medienberichterstattung ist der Begriff »Pilgerort« (»tempat ziarah«) im Zusammenhang mit dem Gunung Kemukus weitgehend verschwunden. An seine Stelle sind »destinasi wisata« oder »tempat wisata« mit der Bedeutung von Touristenziel oder Touristenattraktion getreten. Der Sprachgebrauch verweist auf die Bemühungen der Bezirksregierung, die rituellen Praktiken am Gunung Kemukus zu profanisieren. Statt von *Ritual seks* ist nur noch von Prostitution die Rede.

Die dritte Intervention der Behörden (Teil 4): Die Mühen der Ebene

Der Gunung Kemukus gilt mit Beginn des Jahres 2022 als instagramtaugliches Touristenziel, das sich bestens für einen Besuch mit der ganzen Familie eignet (»destinasi wisata Instagramable yang cocok untuk dikunjungi keluarga«).[201] Wie sehr diese Entwicklung von der Ausstrahlung eines Dokumentarfilms im australischen Fernsehen mit dem Titel »Sex Mountain« beeinflusst wurde, verdeutlicht ein Statement von Mbak Yuni vom 20. Februar 2022, gut sieben Jahre nach der Ausstrahlung dieses Films: Sie bringt ihre Hoffnung zum Ausdruck, dass der Gunung Kemukus weltweit bekannt werden möge, jedoch nicht als »Sex Mountain«, sondern als Tourismusattraktion für die Familie.[202]

Die Revitalisierung des Gunung Kemukus belebt nicht nur die Geschäfte der Anwohner, die Handel treiben oder Parkplätze vermieten, auch für Künstler und Straßenmusikanten sind die vielen Besucher ein Segen (»berkah«). Wiederum andere Anwohner tragen Transformers-,[203] Doraemon-[204] oder Upin- und Ipin-Kostüme[205] (»kostum Transformers, Doraemon, sampai Upin dan Ipin«). Gegen einen geringen Obolus können sich Kinder und Erwachsene mit ihnen fotographieren lassen.[206]

---

200 Vgl. *Okezone* vom 21. Dezember 2021: https://edukasi.okezone.com/read/2021/12/21/65/2520099/uns-siap-bantu-penataan-ulang-gunung-kemukus?page=1 (Zugriff am 4. Februar 2022). – Die *Universitas Seblas Maret/UNS* erhält von der Bezirksregierung ein Grundstück in Sragen, um hier einen neuen Campus errichten zu können, ohne dass die lokalen Medien darin eine Gegenleistung für die Bereitschaft dieser Universität sehen, sich an der Neuausrichtung des Gunung Kemukus zu beteiligen; vgl. *Solopos* vom 15. Januar 2022: https://www.solopos.com/pemkab-sragen-bidik-2-ptn-dibangun-di-bumi-sukowati-salah-satunya-uns-1236856 (Zugriff am 4. Februar 2022).

201 Vgl. *Kompas.com* vom 17. Februar 2022: https://travel.kompas.com/read/2022/02/17/120300027/sandiaga-uno-sebut-menyimpang-stigma-gunung-kemukus-sebagai-tempat-ritual (Zugriff am 17. Februar 2022).

202 »Semoga objek wisata ini mendunia dan tidak lagi dikenal sebagai sex mountain, melainkan wisata keluarga« (Kompas.tv vom 20. Februar 2022). Vgl. https://www.kompas.tv/article/263289/kisah-pemkab-sragen-rebranding-gunung-kemukus-ubah-citra-prostitusi-jadi-wisata-keluarga-dan-religi (Zugriff am 21. Februar 2022).

203 Transformers ist eine amerikanische Science Fiction-Serie mit Autobots als Hauptakteuren.

204 Doraemon ist eine Figur aus der gleichnamigen japanischen Manga- und Zeichentrickserie.

205 Upin und Ipin sind die Hauptdarsteller in der gleichnamigen malaysischen Zeichentrickserie.

206 Vgl. *Solopos* vom 16. Februar 2022: https://www.solopos.com/pengamen-pun-kecipratan-rezeki-di-gunung-kemukus-1257894 (Zugriff am 17. Februar 2022) und *Joglosemar News* vom 27. März 2022: https://joglosemarnews.com/2022/03/stigma-negatif-sudah-pupus-gunung-kemukus-kini-makin-instagramable-lho-yuk-coba/ (Zugriff am 11. April 2022).

Die Eintrittspreise für den Besuch von *The New Kemukus* sind gestaffelt: Besucher zahlen 5.000 IDR an Wochentagen, 6.000 IDR an Sonn- und Feiertagen und 10.000 IDR an den rituell bedeutsamen Tagen *Jumat Kliwon* und *Jumat Pon*. Die Preise gelten als relativ erschwinglich,[207] dennoch beschweren sich Besucher über Parkgebühren und die Ticketpreise am Wochenende. Vor allem die von 3.000 IDR auf 5.000 IDR erhöhte Parkgebühr für Motorräder wird von den Besuchern als finanzielle Belastung empfunden.[208] Die Nachrichten von überhöhten Eintrittspreisen und gestiegenen Parkgebühren machen die Runde und drücken die Besucherzahlen nach unten.[209]

Obwohl *The New Kemukus* der Öffentlichkeit zugänglich ist, wurde er noch nicht offiziell der Bezirksregierung von Sragen übergeben.[210] Mbak Yuni zufolge wartet die Bezirksregierung derzeit auf die Übergabe durch die Zentralregierung, die den Umbau über den zentralen Haushalt finanziert hat. Zugleich wird von ihr darauf hingewiesen, dass die Arbeiten insbesondere am Grabmal des Pangeran Samudro noch nicht abgeschlossen seien.[211]

Wie die *Solopos* berichtet, wird die *Badan Amil Zakat Nasional* (*BAZNAS; Nationale Zakat Agentur*) von Sragen die drei bestehenden Moscheen und den Gebetsraum am Gunung Kemukus renovieren,[212] um das Konzept des religiösen Tourismus (*wisata religi*) zu unterstützen.[213] Die Errichtung neuer Moscheen oder gar eines islamischen Zentrums, wie von der Bezirksregierung zwischenzeitlich befürwortet,[214] wird dagegen nicht weiter verfolgt.

Die Veränderungen am Gunung Kemukus schlagen sich in den Besucherzahlen nieder: Marcello Suparno zufolge kamen am *Jumat Pon* des 17. Februar 2022 lediglich rund 500 Besucher – deutlich weniger als vor dem Umbau des Pilgerortes. Demnach treffen die meisten Besucher auch nicht mehr an den rituell bedeutsamen Tagen ein, sondern

---

207 Vgl. *Solopos* vom 20. Januar 2022: https://www.solopos.com/tiket-masuk-gunung-kemukus-tak-sampai-seharga-semangkuk-bakso-lho-1240074 (Zugriff am 10. Februar 2022).

208 Vgl. *Joglosemar News* vom 8. Februar 2022: https://joglosemarnews.com/2022/02/baru-viral-tiket-masuk-dan-tarif-parkir-new-gunung-kemukus-dikeluhkan-mulai-ngepruk-motor-sampai-rp-5-000-anak-digendong-juga-diminta-bayar/?singlepage=1 (Zugriff am 14. Februar 2022).

209 Vgl. *Solopos* vom 12. Febraur 2022: https://www.solopos.com/seusai-viral-harga-tiket-masuk-gunung-kemukus-ngepruk-pengunjung-turun-1255260?utm_source=fokus_desktop (Zugriff am 15. Februar 2022).

210 Vgl. *Tribun Jateng*.com vom 16. Februar 2022: https://jateng.tribunnews.com/2022/02/16/pengelolaan-belum-optimal-the-new-kemukus-ternyata-tidak-sepenuhnya-milik-pemkab-sragen (Zugriff am 17. Februar 2022).

211 Vgl. *Joglosemar News* vom 12. Januar 2022: https://joglosemarnews.com/2022/01/ramaikan-wisata-new-kemukus-bupati-sragen-minta-semua-acara-seremonial-dipusatkan-di-kemukus-gagas-konser-musik-hingga-pengajian-untuk-rubah-stigma/ (Zugriff am 9. Februar 2022); vgl. auch *Solopos* vom 15. Februar 2022: https://www.solopos.com/pengelolaan-gunung-kemukus-belum-optimal-pemkab-sragen-terganjal-ini-1256904 (Zugriff am 16. Februar 2022).

212 Die drei Moscheen sind die Al-Ikhlas-Moschee und die Al-Mutaqin-Moschee im Ortsteil Gunungsari sowie die Al-Hidayah-Moschee im Ortsteil Kedunguter. Außerdem gibt es einen Al-Ikhlas-Gebetsraum (*mushola*) im Ortsteil Gunungsari.

213 Vgl. *Solopos* vom 18. Februar 2022: https://www.solopos.com/ini-yang-dilakukan-baznas-sragen-dukung-new-kemukus-jadi-wisata-religi-1259052 (Zugriff am 21. Februar 2022).

214 Vgl. *Solopos* vom 29. August 2017: https://www.solopos.com/wisata-sragen-bupati-yuni-ingin-gunung-kemukus-jadi-objek-wisata-religi-846999 (Zugriff am 28. Mai 2021).

am Freitag-, Samstag- und Sonntagabend mit jeweils bis zu 2.000 Menschen.[215] Diese Zahlen verweisen darauf, dass die Umwandlung des Gunung Kemukus in eine familienfreundliche Touristenattraktion und die damit verbundene Profanisierung weiter erfolgreich voranschreiten.

Bei einer Reihe von Gebäuden, die im Rahmen der Umwandlung des Gunung Kemukus neu errichtet worden waren, werden Mängel festgestellt. Mbak Yuni und Pak Marcello beklagen, dass an mehreren Stellen Schäden an den kürzlich fertiggestellten Gebäude aufgetreten sind.[216] Herumliegender Abfall und gebrochene Gehwegplatten werden angesprochen,[217] ebenso wie der Treppenaufgang zum Grabmal des Samudro, der sich ihnen zufolge in keinem guten Zustand befindet. Es besteht allerdings kein Konsens darüber, wer für die Behebung der Schäden an Gebäuden und Wegen aufkommen soll. Bezirks- und Zentralregierung weisen sich gegenseitig die Verantwortung zu.[218]

Wie die *Solopos* berichtet, führt das Jugend-, Sport- und Tourismusbüro (*Dispora*) von Sragen für die Anwohner am Gunung Kemukus Schulungen zur Herstellung von Souvenirs (Armbänder, Schlüsselanhänger etc.) und zur Verbesserung des kulinarischen Angebots durch.[219] Dadurch soll der Gunung Kemukus noch attraktiver für Besucher werden.[220]

Hunderte von Gymnasiasten (*Sekolah Menengah Atas/SMA*) haben am Gunung Kemukus einen Tanz im Anschluss an einen Flashmob aufgeführt. Die insgesamt 288 Schüler und Schülerinnen, die einheitlich weiße Hemden mit farbenfrohen Motiven trugen, führten gemeinsam den Wanoro-Tanz auf (»flash mob tarian Wanoro«).[221] Die Flashmob-Aktion wurde nach Auskunft der Schulleitung durchgeführt, um *The New Kemukus* noch bekannter zu machen (»mempromosikan New Kemukus«) und den Schülern die wahre Geschichte des Pangeran Samudro zu vermitteln (»untuk mengenal cerita Pangeran Samudro yang sebenarnya«).[222]

---

215 Vgl. *Solopos* vom 18. Februar 2022: https://www.solopos.com/dermaga-gunung-kemukus-kini-tak-terurus-1259064?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 21. Februar 2022).

216 Vgl. *Joglosemar News* vom 19. Februar 2022: https://joglosemarnews.com/2022/02/dipuja-puja-sejumlah-bangunan-di-obyek-wisata-new-kemukus-ternyata-sudah-mulai-rusak-bupati-ungkap-keramik-pecah-pecah-padahal-dananya-puluhan-miliar/?singlepage=1 (Zugriff am 23. Februar 2022).

217 Vgl. *Tribunnews.com* vom 20. Februar 2022: https://www.tribunnews.com/regional/2022/02/20/gunung-kemukus-dulu-ritual-esek-esek-kini-jadi-wisata-religi?page=1 (Zugriff am 23. Februar 2022).

218 Vgl. *Joglosemar News* vom 28. Februar 2022: https://joglosemarnews.com/2022/02/terpesona-lihat-kondisi-kemukus-terkini-anggota-dprd-jateng-untung-wibowo-minta-ke-depan-kuliner-lebih-ditata-lagi/?singlepage=1 (Zugriff am 2. März 2022).

219 Vgl. *Solopos* vom 24. Februar 2022: https://www.solopos.com/dukung-wisata-gunung-kemukus-warga-dilatih-bikin-suvenir-1262820 (Zugriff am 25. Februar 2022).

220 Vgl. *Solopos* vom 8. März 2022: https://www.solopos.com/bp-kb-sumberlawang-gelar-bazar-produk-usaha-akspetor-di-gunung-kemukus-1269282?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 11. März 2022).

221 Der Wanoro-Tanz gilt als klassischer Tanz, der mit dem *Kraton* in Yogyakarta in Verbindung gebracht wird. Ihm liegt eine Szene aus dem Ramayana zugrunde.

222 Vgl. *Joglosemar News* vom 3. April 2022: https://joglosemarnews.com/2022/04/rekor-baru-gunung-kemukus-ratusan-siswa-serempak-menari-flash-mob-wanoro-bersama-sama-ternyata-ini-tujuannya/ (Zugriff am 11. April 2022).

Wie Mbak Yuni bekannt gibt, plant die Bezirksregierung anlässlich der Feiern zum 276. Jahrestag des Bezirks Sragen am 3. Mai 2022, mehrere Veranstaltungen auf lokaler und nationaler Ebene durchzuführen. Einige dieser Veranstaltungen sollen am Gunung Kemukus stattfinden, z.B. ein *Berselawat* (gemeinsames Gebet) mit dem populären Sufi-Prediger Habib Syech Abdul Kadir Assegaf.[223] Weitere geplante Veranstaltungen sind ein Radrennen (»Tour de Sragen«), das mit einem Zieleinlauf am Gunung Kemukus enden soll. Zusätzlich zu diesen beiden Veranstaltungen will die Bezirksregierung von Sragen auch ein Konzert mit den populären Soft Pop-Sängern Tri Suaka und Nabila Maharani veranstalten. Mbak Yuni bringt ihre Hoffnung zum Ausdruck, dass die Feierlichkeiten zum Jahrestag des Bezirks von Sragen die Geschäfte der Einwohner ankurbeln mögen, die aufgrund der Corona-Pandemie zum Erliegen gekommen waren.[224]

In die Vorbereitungen zu den Sragen-Jubliäums-Feierlichkeiten und zum anstehenden Fastenmonat *Ramadan* (1. April bis 1. Mai 2022) platzt die Nachricht, dass der Gunung Kemukus noch immer nicht frei sei von unmoralischen Praktiken (»praktik maksiat«). Dem Leiter der Sicherheitskräfte *Satpol PP* Sragen, Agus Winarno zufolge, wurde bei Patrouillen festgestellt, dass am Gunung Kemukus immer noch 25 bis 30 Karaoke-Bars betrieben werden. Darüber hinaus haben die Ordnungskräfte zahlreiche Stände vorgefunden, an denen illegal Alkohol verkauft wird, sowie Dutzende von Häuser, die unverheirateten Paaren als Unterkunft (*penginapan*) dienen.[225] Es wird von insgesamt 60 bis 70 »Orten der Unmoral« (»tempat maksiat«) ausgegangen.[226]

Zu Beginn des Monats *Ramadan* führt die Polizei erneut Razzien am Gunung Kemukus durch. Auf Alkohol und Prostituierte trifft sie diesmal jedoch nicht.[227] Die Regierung muss in der Lage sein, wie die Medien betonen, Aktivitäten an diesem sakralen Ort zu unterbinden, die vom islamischen Glauben abweichen.[228]

---

223 Vgl. *Solopos* vom 10. März 2022: https://www.solopos.com/ini-daftar-kegiatan-seru-yang-akan-di gelar-di-hari-jadi-sragen-1270494?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 14. März 2022).

224 Vgl. *Solopos* vom 11. März 2022: https://www.solopos.com/habib-syech-bakal-selawatan-di-gunun g-kemukus-1271010 (Zugriff am 6. April 2022).

225 Vgl. *Krjogja.com* vom 23. März 2022: https://www.krjogja.com/berita-lokal/jateng/solo/warung-es ek-esek-kemukus-masih-operasi-satpol-pp-tingkatkan-patroli/ (Zugriff am 5. April 2022).

226 Vgl. *Joglosemar News* vom 23. März 2022: https://joglosemarnews.com/2022/03/duh-gusti-puluh an-rumah-di-obyek-wisata-new-kemukus-ternyata-masih-untuk-praktik-maksiat-dari-karaok e-jual-miras-hingga-kamar-bookingan-bertarif-cepekan/#google_vignette (Zugriff am 5. April 2022); vgl. auch *Joglosemar News* vom 23. März 2022: . https://joglosemarnews.com/2022/03/be rantas-maksiat-di-new-kemukus-puluhan-personel-satpol-pp-hari-ini-dikerahkan-sasarannya-70-karaoke-hingga-warung-esek-esek/?singlepage=1 (Zugriff am 5. April 2022; vgl. auch *Solopos* vom 25. März 2022: https://www.solopos.com/satpol-pp-temukan-puluhan-tempat-karaoke-dan -warung-miras-di-kemukus-1281702 (Zugriff am 6. April 2022); vgl. auch *Tribun Solo* vom 26. März 2022: https://solo.tribunnews.com/2022/03/26/jelang-puasa-puluhan-tempat-karaoke-dan-pen ginapan-di-gunung-kemukus-masih-aktif-beroperasi (Zugriff am 11. April 2022).

227 Vgl. *Joglosemar News* vom 5. April 2022: https://joglosemarnews.com/2022/04/razia-malam-di-gu nung-kemukus-polsek-sumberlawang-amankan-3-motor-brong-ada-dari-jakarta-dan-semaran g-ini-daftar-nopolnya/?singlepage=1 (Zugriff am 11. April 2022).

228 »Pemerintah harus mampu […] menghilangkan kegiatan yang menyimpang dari akidah Islam di tempat sakral itu« (*Tribun Jateng* vom 7. April 2022). Vgl. https://jateng.tribunnews.com/2022/04/ 07/transformasi-gunung-kemukus-dari-wisata-esek-esek-jadi-wisata-religi-n-keluarga-yang-ins tagramable (Zugriff am 14. April 2022).

Abbildung 43: Berselawat mit Habib Syech in einer Moschee in Surakarta



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Von Januar bis März 2022 wird *The New Kemukus* von durchschnittlich 300 bis 400 Personen pro Tag besucht. Mbak Yuni erwartet, dass an *Lebaran/Idul Fitri* 2022, dem Tag des Fastenbrechens (2./3. Mai 2022), etwa 15.000 Besucher am Gunung Kemukus eintreffen und dazu beitragen werden, die Einnahmen aus dem Verkauf von Eintrittskarten auf insgesamt 1 Milliarde IDR zu steigern,[229] was in etwa dem sechsfachen der Einnahmen des Jahres 2017 entspräche.

Nachdem die Bezirksregierung am 22. April 2022 die Verwaltung von *The New Kemukus* von der Zentralregierung übernommen hat,[230] wird das genannte Tourismusobjekt am 27. April 2022 unter großer medialer Aufmerksamkeit von Puan Maharani, Vorsitzende des indonesischen Repräsentantenhauses und Tochter der *PDIP*-Vorsitzenden Megawati Sukarnoputri offiziell eingeweiht.[231] Bei diesem Festakt bringt Puan Maharani, die u.a. von Sragen-Regentin Kusdinar Untung Yuni Sukowati (»Mbak Yuni«) beglei-

---

229 Vgl. *Semarang Bisnis* vom 23. April 2022: https://semarang.bisnis.com/read/20220423/535/1526255/new-kemukus-bakal-diresmikan-puan-maharani-begini-pesonanya (Zugriff am 25. April 2022); vgl. auch *Republika* vom 26. April 2022: https://republika.co.id/berita/raxoiu380/ketua-dpr-ri-dijawalkan-resmikanthe-new-kemukus (Zugriff am 9. Mai 2022.

230 Vgl. *Kompas* vom 28. April 2022: https://www.kompas.com/properti/read/2022/04/28/070000021/wajah-baru-kawasan-wisata-gunung-kemukus-usai-dipersolek (Zugriff am 11. Mai 2022).

231 Vgl. *Solopos* vom 23. April 2022: https://www.solopos.com/bakal-diresmikan-puan-120-rumah-warga-kemukus-dicat-warna-warni-1302984?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 25. April 2022); vgl. auch *Joglosemar News* vom 24. April 2022: https://joglosemarnews.com/2022/04/siap-siap-puan-maharani-bakal-datang-ke-sragen-rabu-besok-resmikan-obyek-wisata-new-kemukus-dan-bantu-gerobak-umkm/?singlepage=1 (Zugriff am 25. April 2022).

tet wird, ihre Hoffnung zum Ausdruck, dass sich *The New Kemukus* zu einer Ikone des Tourismus in Sragen entwickeln möge.[232]

Die Medienberichterstattung über die dritte Intervention: Zusammenfassung der Ereignisse

Den Gunung Kemukus als Fremdenverkehrsziel für den Binnentourismus auszubauen ist in der jüngeren Geschichte dieses Pilgerortes mehrfach angekündigt worden. So berichtet Klaus Fuhrmann bereits Mitte der 1990er Jahre von einem Projekt, »das den Bau mehrerer Hotels, eines Vergnügungsparks und einer Reihe von Restaurants vorsieht« (Fuhrmann 1994: 110). Das Projekt sollte bis 1995 verwirklicht werden und der lokalen Bevölkerung neue wirtschaftliche Perspektiven eröffnen, da sie durch den Bau des Stausees in den 1980er Jahren erhebliche Landverluste hatte hinnehmen müssen und dafür nur geringfügig entschädigt worden war.

Auch Marcello Suparno berichtet Ende 2014 von Plänen, »ein richtiges Hotel« am Gunung Kemukus zu errichten (Interview am 4. Dezember 2014). Doch erst 2019 wird mit der Umwandlung dieses Pilgerortes in ein religiöses Ausflugsziel für die Familie (»objek wisata keluarga dan religi«) begonnen, die – wie sich bald herausstellt – mit erheblichen Eingriffen in die bauliche Struktur am Gunung Kemukus einhergeht. Zentrale Akteurin in diesem Zusammenhang ist Hadja Kusdinar Untung Yuni Sukowati (»Mbak Yuni«), Regentin (*Bupati*) von Sragen, die sich mit der Schließung der Karaoke-Bars am Gunung Kemukus und der Vertreibung der Prostituierten von diesem Pilgerort politisch zu profilieren versucht. Ihre Bemühungen, die unmoralischen Praktiken (»praktik kemaksiatan«) am Gunung Kemukus zu verbannen, wären vermutlich ebenso im Sande verlaufen wie die Bemühungen anderer Politiker vor ihr (Agus Fachur Rahman, Ganjar Pranowo etc.). Doch es gelingt der populären Regentin, zusätzliche Gelder von der Zentralregierung einzuwerben, mit denen die umfassenden Umbaumaßnahmen erst möglich werden: Der genannte Pilgerort erhält ein völlig neues Gesicht (»wajah baru«).

Die angesprochenen Gelder in Höhe von insgesamt 48,4 Milliarden IDR (rd. 3,0 Millionen Euro) werden von der Zentralregierung zur Verfügung gestellt, nachdem – wie oben bereits ausgeführt – der Gunung Kemukus international Schlagzeilen gemacht hatte. Ein Dokumentarfilm über den genannten Pilgerort war 2014 unter dem Titel »Sex Mountain« im australischen Fernsehen ausgestrahlt und von zahlreichen australischen Printmedien publizistisch begleitet worden. Über die mediale Aufmerksamkeit, die die transgressiven Praktiken an diesem Pilgerort im Ausland erregt hatten, berichteten wiederum lokale Printmedien in Zentraljava, die die Behörden mit Schlagzeilen wie »Gunung Kemukus weltweit ein Thema« (»Gunung Kemukus mendunia«) zur Intervention veranlassten. Letztlich musste sogar Präsident Joko Widodo (»Jokowi«), der als ehemaliger Bürgermeister von Solo die transgressiven Praktiken am Gunung Kemukus offenkundig gekannt und geduldet hatte, befürchten, für die negativen Schlagzeilen und das vermeintlich angeschlagene Ansehen Indonesiens in der Welt verantwortlich

232 Vgl. Kompas.Com/Regional vom 27. April 2022: https://regional.kompas.com/read/2022/04/27/163721978/puan-resmikan-the-new-kemukus-kawasan-prostusi-dan-pesugihan-kini-jadi?page=allgl. (Zugriff am 11. Mai 2022)

gemacht zu werden. In dieser Situation entspricht Präsident Jokowi der Anfrage von Mbak Yuni nach weiterer finanzieller Unterstützung zur Neugestaltung des Gunung Kemukus, und im November 2020 wird die genannte Summe bereitgestellt. Von diesem Moment an ist von einem »megaproyek« die Rede, das an diesem Pilgerort verwirklicht werden soll: *The New Kemukus*.

Die Politik von Mbak Yuni erfährt breite Unterstützung auf politischer und administrativer Ebene, so auch vom Gouverneur von Zentraljava, Ganjar Pranowo, der als aussichtsreicher Kandidat für die Nachfolge von Präsident Jokowi gilt.[233] Da auch Pranowo damit rechnen muss, dass die transgressiven Praktiken am Gunung Kemukus von seinen politischen Gegnern als Versagen seiner Person und seiner Politik ausgelegt werden könnten, ist er ebenfalls in hohem Maße an einem Imagewechsel (»citra baru«) dieses Pilgerortes und der Tilgung seines negativen Stigmas (»stigma negatif«) interessiert.

Darüber hinaus findet Mbak Yuni breite gesellschaftliche Unterstützung, die von *MUI* über *NU* bis *UNS* reicht:[234] Die angesprochenen Organisationen bekunden ihre Bereitschaft, dabei mitzuwirken, die Legende von Samudro und Ontrowulan zu »begradigen« (»meluruskan«) bzw. ein neues Narrativ zu entwickeln (»membuat narasi baru«). Darüber hinaus fordert Mbak Yuni insbesondere die Mitglieder von *NU* dazu auf, durch mehr Präsenz vor Ort zur »Revitalisierung« (»revisalitasi«) des Gunung Kemukus und zu mehr Öffentlichkeit beizutragen, um auf diese Weise sowohl Karaoke als auch Prostitution von diesem Pilgerort zu verdrängen.

Bei ihrem Kampf gegen Karaoke und Prostitution kann sich Mbak Yuni auch auf die Unterstützung der beiden führenden Vertreter von Staat und Kirche am Gunung Kemukus berufen: Sowohl Hasto Pratomo, leitender *Juru Kunci* am Grabmal des Samudro, als auch Marcello Suparno, Leiter des lokalen Fremdenverkehrsbüros, sprechen sich gegen die normverletzenden Praktiken am Gunung Kemukus aus und begrüßen den Umbau dieses Pilgerortes, der – wie hinzugefügt werden darf – ihre berufliche Stellung aufwertet und erhöhte Einnahmen in Aussicht stellt.

Der Umbau des Gunung Kemukus lässt – was wortwörtlich zu verstehen ist – keinen Stein auf dem anderen: Alle Sakralgebäude werden abgerissen und durch neue ersetzt. Hinzu kommt ein erheblicher Ausbau der Infrastruktur, der von Parkplätzen über Toiletten und Gebetsraum bis zu Sitzbänken und Bogenlampen reicht und das Gesicht des Gunung Kemukus radikal verändert (»perubahan drastis«). Besonders einschneidend ist die Einrichtung einer Flaniermeile längs des Stausees, die den Eingangsbereich mit der Ontrowulan-Quelle verbindet und den Abriss einer 300 Meter langen Häuserzeile erforderlich macht.

Die lokalen Printmedien verfolgen die Veränderungen aufmerksam und kommentieren – noch bevor die Umbauarbeiten ganz abgeschlossen sind – durchgängig posi-

---

233 Vgl. *Jakarta Globe* vom 12. August 2021: https://jakartaglobe.id/news/governor-ganjar-pranowo-leads-in-latest-presidential-survey (Zugriff am 14. Februar 2022). Vgl. auch *The Jakarta Post* vom 15. September 2022: https://www.thejakartapost.com/indonesia/2022/09/15/ganjar-is-the-top-presidential-contender-surveys-say-but-can-he-run-in-2024.html (Zugriff am 16. September 2022).

234 Die Akronyme stehen für *Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten), Nahdlatul Ulama (NU, Wiedererwachen der Islamgelehrten) und Universitas Seblas Maret (UNS, Universität Elfter März).*

tiv. Es kommen Besucher zu Wort, die sich insbesondere von den zahlreichen Bogenlampen beeindruckt zeigen und Vergleiche anstellen zwischen *The New Kemukus* und der Einkaufs- und Flaniermeile *Malioboro* in Yogyakarta.[235] Angesichts des großen Besucheransturms werden sogar Parallelen zum Pilgeraufkommen in Mekka gezogen.[236] Die ehemaligen Bewohner des Gunung Kemukus, die ihr Haus oder ihr Geschäft durch Abriss verloren haben, scheinen ebenso vergessen wie die zahlreichen Prostituierten, die den Pilgerort spätestens Anfang 2022 unter dem Eindruck von Covid-19, Umbau und Neuausrichtung des Gunung Kemukus als religiöse Tourismusattraktion für Familien (»objek wisata keluarga dan religi«) verlassen haben.

Die Ereignisse führen dazu, dass vielfach Artikel über den Gunung Kemukus in den Printmedien erscheinen, in denen der Ursprung des Namens, die Geschichte des Pilgerortes, die Identität des Pangeran Samudro und die normverletzenden Ritualpraktiken thematisiert werden.[237] In diesem Zusammenhang findet vor allem die offizielle Version mediale Verbreitung, der zufolge diese Praktiken auf einem Missverständnis basieren würden bzw. einer Fehlinterpretation geschuldet seien – lanciert von Akteuren, die von Karaoke und Prostitution profitierten (vgl. auch Hidayat 2018: 385).[238]

Auch die Frage nach dem Alter der transgressiven Ritualpraktiken am Gunung Kemukus wird aufgeworfen und unterschiedlich beantwortet: Laut Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Grabmal des Pangeran Samudro in der achten Generation, wird *Ritual seks* am Gunung Kemukus erst seit den 1970er Jahren praktiziert. Die *Solopos* zitiert ihn mit den Worten: »Zur Zeit meines Großvaters gab es eine solche Tradition noch nicht.«[239] In einem weiteren Artikel der *Solopos* mutmaßt Mbak Yuni, Regentin von Sragen, dass erste Abweichungen von der wahren Geschichte des Pangeran Samudro auf die niederländische Kolonialzeit zurückgehen und die transgressiven Praktiken in den 1930er Jahren aufgekommen sind.[240] Und schließlich vermuten Philologen der *Universitas Sebelas Maret/UNS*, dass sich die abweichenden Ritualpraktiken beim Übergang vom 19. zum 20. Jahrhunderts herausgebildet haben könnten. Sie glauben, in ihnen Anklänge an tantrische Praktiken der Bhairava-Sekte zu erkennen – allerdings in einer korrumpierten

---

235 Vgl. *Joglosemar News* vom 27. Dezember 2021: https://joglosemarnews.com/2021/12/pernah-mendunia-lewat-ritual-esek-eseknya-wajah-baru-new-gunung-kemukus-kini-sudah-berubah-total-bikin-pangling-mas-bro-sampai-terpesona/?singlepage=1 (Zugriff am 4. Februar 2022).

236 »Gunung Kemukus mirip dengan Mina, atau mirip dengan suasana ibadah haji di Mekkah« (*Tribun Solo* vom 21. Januar 2022): https://solo.tribunnews.com/2022/01/21/viral-kondisi-gunung-kemukus-sragen-malam-hari-bak-antrean-di-mina-saat-haji-begini-faktanya (Zugriff am 11. Februar 2022).

237 Vgl. z.B. *Solopos* vom 4. Januar 2022: https://www.solopos.com/ternyata-begini-sejarah-dan-asal-usul-nama-gunung-kemukus-di-sragen-1229032 (Zugriff am 8. Februar 2022).

238 Vgl. *Solopos* vom 5. Januar 2022: https://www.solopos.com/siapa-pangeran-samudro-sosok-yang-dimakamkan-di-gunung-kemukus-sragen-1229802 (Zugriff am 8. Februar 2022); vgl. auch Marwati vom 16. Juni 2016: https://ugm.ac.id/en/news/11935-ugm-students-make-research-into-sex-ritual-phenomenon-on-mt-kemukus

239 »Zaman kakek saya dulu belum ada tradisi seperti itu« (*Solopos* vom 7. Januar 2022): https://www.solopos.com/ritual-ngalap-berkah-di-makam-pangeran-samudro-ternyata-ada-sejak-1970-1231404?utm_source=terkini_desktop (Zugriff am 14. Februar 2022).

240 Vgl. *Solopos* vom 26. Januar 2022: https://www.solopos.com/penyimpangan-sejarah-gunung-kemukus-terjadi-sejak-zaman-belanda-1244016 (Zugriff am 14. Februar 2022).

Form, zielt *Ritual seks* am Gunung Kemukus doch – wie sie betonen – nicht darauf, sich mit dem Göttlichen zu vereinen (*moksa*), sondern persönlichen Reichtum (*pesugihan*) zu erlangen.[241]

Alle Beteiligten sind sich gleichwohl einig, dass für die unmoralischen Praktiken die Legende verantwortlich zeichnet, die willentlich oder unwillentlich falsch ausgelegt wird. Um nun diese Legende zu korrigieren bzw. ein neues Narrativ zu implementieren, hatte Mbak Yuni eine wissenschaftliche Untersuchung beim *MUI* in Auftrag gegeben. Den Ergebnissen dieser Untersuchung zufolge hat es einen historischen Pangeran Samudro nie gegeben. Von daher kommen die Verfasser dieser Untersuchung zum Ergebnis, dass der Gunung Kemukus ganz geschlossen werden könne oder – um den dort lebenden Familien ein Auskommen zu ermöglichen – in einen Park oder Mini-Zoo oder Spielplatz umgewandelt werden sollte. Mbak Yuni folgt jedoch nicht der *MUI*-Version, der zufolge es einen historischen Pangeran Samudro nie gegeben hat und greift auch nicht entsprechende Forderungen nach Schließung oder Umwidmung dieses Pilgerortes auf, sondern macht sich die Version der staatlichen Behörden (Amt für Fremdenverkehr etc.) zu eigen, die Pangeran Samudro als einen Botschafter (*wali*) des Islam adressiert, der aufgrund seiner Verdienste bei der Verbreitung der neuen Lehre bis heute Verehrung verdient. Statt den Gunung Kemukus in einen Hochseil-Garten (»flying fox«), Mini-Zoo (»kebun binatan mini«) oder Übungsplatz für Hadsch-Pilger (»lokasi model untuk latihan manasik haji«) zu verwandeln, forciert sie Ausbau und Modernisierung dieses Pilgerortes und seine Vermarktung als »religiöse Tourismusattraktion für die Familie«.

Die Veränderungen vor Ort werden von liberalen und säkularen Politikern durchgesetzt. Diese sprechen von Entwicklung (»pembangunan«) und von Revitalisierung (»revitalisasi«) – letzteres ein Euphemismus, kann von einer Revitalisierung doch nur insofern die Rede sein, als der Gunung Kemukus seine Goldenen Jahre in den 1990er Jahren hatte und seither nicht mehr so viele Besucher anzieht. Letztlich geht es den verantwortlichen Politikern jedoch nicht darum, bestehende Strukturen wiederzubeleben, sondern Karaoke und Prostitution zu zerschlagen und im Rahmen eines innovativen Konzepts, das Familientourismus mit religiösem Tourismus verbindet, neue Strukturen am Gunung Kemukus einzuziehen. Dafür werden Flaniermeilen, Imbissbuden und Selfi-Turm (»menara selfie«) errichtet und zugleich die sakralen Orte (Quelle und Grabmal) mit neuen Gebäuden im traditionellen Stil (*pendopo, joglo*) ästhetisch aufgewertet.

Der Schwerpunkt der Umbaumaßnahmen liegt auf der Herstellung einer modernen Infrastruktur und damit im Bereich der profanen Architektur. Es werden keine neuen Moscheen erbaut und schon gar kein islamisches Zentrum, wie es zwischenzeitlich von der Bezirksregierung angedacht war, sondern erbaut wird lediglich ein neuer Gebetsraum (*mushola*) – wie in Indonesien allgemein üblich als Teil der öffentlichen Toilettenanlagen. Selbst die Mittel für die Renovierung der drei kleinen Moscheen und des Gebetsraums, die bereits vor Ort bestehen, werden nicht dem Budget für den Umbau des Gunung Kemukus entnommen, sondern kommen von der *Zakat*-Behörde.

241 Vgl. *Kompas.com* vom 10. Februar 2022: https://travel.kompas.com/read/2022/02/10/140200327/kisah-sebenarnya-pangeran-samudra-di-gunung-kemukus-tak-ada-ajakan-ritual?page=all (Zugriff am 14. Februar 2022).

Das Resultat dieser umfassenden Umbau- und Modernisierungsmaßnahmen wird allgemein als »instagramtauglich« gelobt. Zugleich verschwindet das Wort »Pilgerort« (»tempat ziarah«) weitgehend aus den medial geführten Diskursen, in denen nur noch von »Touristenattraktion« (»objek wisata«) und »Touristenort« (»tempat wisata«) die Rede ist, ergänzt durch »keluarga« (Familie) und »religi« (religiös). Ebenso verschwindet der Begriff »ritual seks« aus den Schlagzeilen; es ist von abweichenden und unmoralischen Praktiken die Rede, in erster Linie jedoch von Prostitution, die unter dem Deckmantel eines Rituals betrieben werde (»prostitusi berkedok ritual«). Die Bemühungen der Bezirksregierung, den sakralen Ort und das rituelle Geschehen zu profanisieren, sind insofern erfolgreich, als *The New Kemukus* die besucherstärksten Tage nicht mehr an den rituell bedeutsamen Tagen (*Jumat Pon* und *Jumat Kliwon*) verzeichnet, sondern an Wochenenden und nationalen Feiertagen.

Mit dem Umbau des Gunung Kemukus gelingt es der Bezirksregierung, zahlreiche Besucher anzulocken und auf diese Weise die gewünschte Öffentlichkeit am Gunung Kemukus hergestellt, mit der Karaoke, Prostitution und unmoralische Praktiken verdrängt werden sollen. In diesem Zusammenhang sind auch die Veranstaltungen zu sehen, die die Bezirksregierung am Gunung Kemukus ausrichtet. Zu diesen Veranstaltungen gehören ein *Sholawat* ebenso wie ein Radrennen und ein Pop-Konzert. Der Gunung Kemukus ist mittlerweile so attraktiv, dass Schüler hier sogar einen Flashmob veranstalten.

In der medialen Auseinandersetzung um Karaoke und Prostitution am Gunung Kemukus wird moralisch argumentiert, nicht jedoch religiös und islamisch schon gar nicht. Begrifflichkeiten wie *haram* oder *mushrik* gehören *nicht* zum Vokabular der verantwortlichen Akteure. Der sprachliche Duktus verändert sich zwar graduell während des *Ramadan*. Mit Ende des Fastenmonats (1. Mai 2022) verschwindet das religiöse Register im medialen Diskurs über *Ritual seks* am Gunung Kemukus jedoch wieder. An seine Stelle treten Forderungen nach einer Modernisierung dieses Pilgerortes, die einen Bruch mit Praktiken bewirken soll, die als rückständig gelten – nicht zuletzt auch in sittlich-moralischer Hinsicht.

The New Kemukus wird am 27. April 2022 von der Vorsitzenden des Repräsentantenhauses (*DPR*) und Tochter von Megawati Sukarnoputri, Puan Maharani, offiziell eingeweiht. Der Umbau des Gunung Kemukus zu einem modernen Tourismusobjekt für die Familie scheint eine einzige Erfolgsgeschichte, bis im Rahmen von Patrouillen im Vorfeld des Fastenmonats *Ramadan* offenkundig wird, dass Alkohol, Karaoke und Prostitution noch immer am Gunung Kemukus florieren.

Ortsbegehung: The New Kemukus als gescheitertes Projekt

Wir bestellen ein Internet-Taxi, das uns von Surakarta an den Gunung Kemukus bringen soll. Es ist Donnerstagnachmittag, und mit dem *Maghrib*-Gebet bei Einbruch der Dunkelheit beginnt *Malam Jumat Pon*. Wir wollen rechtzeitig vor Ort sein.[242]

Auf der Höhe der Gemeinde Barong verlässt unser Taxi die belebte Hauptverkehrsstraße, die weiter über Purwodadi und Demak bis nach Kudus bzw. Semarang an die

242 Wir haben *The New Kemukus* letztmalig am 17. November 2022 besucht. Die nachfolgenden Ausführungen zum baulichen Zustand dieses »megaproyek« beziehen sich auf diesen Zeitpunkt

Nordküste von Zentraljava führt. Wir biegen nach Westen ab und fahren durch das neu errichtete Portal im »didesain futuristik«, das wir bislang nur aus Medienberichten kennen. Die beiden Eckhäuser an der Straße, die zum Gunung Kemukus abzweigt, wurden abgerissen und durch neue Gebäude ersetzt, deren kegelförmige Dachaufbauten die Aufmerksamkeit der Passanten auf sich ziehen.

Wir durchqueren die Gemeinde Barong, und vor der Brücke über den Kedung Ombo-Stausee lässt uns das Taxi auf dem neu errichteten Terminal raus. Hier wurden großzügig Parkplätze für PKW und Busse eingerichtet, doch es verkehren keine Busse, da Taxifahrer gegen diese unerwünschte Konkurrenz protestiert hatten. Die Wartehalle für die Fahrgäste wirkt unfertig, und von den Souvenirläden, die hier entstehen sollen, ist weit und breit nichts zu sehen. Gegenüber dem Terminal wurde die Bootsanlegestelle wiederhergestellt, doch offenkundig ist niemand bereit, für eine Fähre zu zahlen, wenn nebenan eine Brücke steht, die kostenlos benutzt werden kann. Von der Brücke, die 2017 fertiggestellt wurde, schauen wir lange auf die alte Steinbrücke herab, die in den Fluten des Stausees bereits ihre Form verloren hat und langsam auseinanderfällt.

Am Ende der Brücke ist ein offener Platz zu einem großen Parkplatz erweitert worden, indem man die umläufigen *Warung* alle abgerissen hat. Einer unserer Lieblings-*Warung* am Gunung Kemukus ist verschwunden. Was aus seiner Inhaberin geworden ist, vermag uns niemand zu sagen. Ebenfalls abgerissen wurde das Kassenhäuschen, an dem die Pilger eine Eintrittskarte erstehen müssen, wenn sie den Gunung Kemukus besuchen wollen. An seiner Stelle ist ein Empfangsportal mit mehreren Nebengebäuden entstanden. Das ist das Reich von Marcello Suparno, Leiter des lokalen Fremdenverkehrsamts, der aufgrund der vielen Medienberichte über *The New Kemukus* landesweit Bekanntheit erlangt hat. Er ist der Herr über die Zahlen, und als er uns erkennt, begrüßt er uns wie immer in seiner freundlich-unverbindlichen Art. Leider hat er gerade keine Zeit, um uns Einblick in seine Bücher zu gewähren. Die Deckenverkleidung des Empfangsportals ist falsch eingehängt worden, und zwei Arbeiter sind gerade damit beschäftigt, die Eternit-Platten wieder herauszureißen. Hier stehen auch die beiden weißen Steinreliefs (»relief cerita«), die die eintreffenden Besucher über die wahre Geschichte des Pangeran Samudro aufklären sollen. Diese Reliefs sind jedoch so ungünstig postiert, dass sie von der Straße aus nicht zu erkennen sind, und so nimmt niemand Notiz von der in Stein gemeißelten Wahrheit.

Wir vereinbaren mit Pak Marcello, nach einem Rundgang wiederzukommen und machen uns auf den Weg. Direkt hinter dem neu errichteten Empfangsportal beginnt die ca. 400 Meter lange Promenade, die auf Betonpfeilern parallel zum Ufer des Stausees errichtet wurde. Dafür musste eine fast ebenso lange Häuserzeile abgerissen werden. Jetzt führen durch den Ortsteil Gunung Sari zwei parallel verlaufende Verkehrswege: die alte Dorfstraße, auf der Autos und Motorräder unterwegs sind, und direkt daneben die neue Flaniermeile, die mit einem unverstellten Blick auf den Stausee punktet.

Die Flaniermeile ist mit Sitzbänken ausgestatten, die zum Verweilen einladen, und am Abend wird sie von Bogenlampen beleuchtet, die für eine stimmungsvolle Atmosphäre sorgen. Etwa auf halber Strecke steht ein *Menara Selfi* (Selfi-Turm oder Selfi-Minarett), ein buntes Stahlrohrgerüst, das auch einen Kinderspielplatz zieren könnte. Wir besteigen diesen Aussichtsturm und tun, was alle Besucher hier tun: Wir schießen Erinnerungsfotos. Daneben ist ein zweistöckiges Gebäude errichtet worden, das nach Fer-

tigstellung, wie wir auf Nachfrage erfahren, von einem Gesundheitszentrum (*puskesmas*) bezogen werden soll.

Die Flaniermeile endet an der Ontrowulan-Quelle und einem neu gestalteten Platz unter erhabenen *Waringin*-Bäumen. Von den unscheinbaren Gebäuden, die hier einst standen, ist nichts übriggeblieben. Stattdessen laden Bänke und Pavillons (*pendopo*) zum Verweilen ein. Die Quelle ist hinter einem Sichtschutz verschwunden, der es Pilgern erlaubt, vor neugierigen Blicken geschützt ein Bad zu nehmen und es damit der verehrten Ontrowulan gleich zu tun.

Abbildung 44: Die alte Dorfstraße (links) und die neue Flaniermeile (Taman)



Quelle Foto © Volker Gottowik 2022

Neben dem neu entstandenen Platz liegt der *Warung* von Pak Wahyuno und seiner Frau, bei denen wir 2014 und 2015 mehrere Tage zu Gast sein durften. Wir hatten uns seit Herbst 2019 und dem Ausbruch der Corona-Pandemie nicht mehr gesehen, und so werden wir freudig begrüßt, dezent gemustert und eingeladen, doch Platz zu nehmen. Pak Wahyuno und seine Frau gehören zu den Gewinnern am *New Kemukus*. Während 2015 im Anschluss an die Schließung des Pilgerortes die finanziellen Probleme der Familie nicht zu übersehen waren, scheinen zentnerschwere Lasten von den Schultern des zurückhaltenden Mannes gefallen zu sein. Sein *Warung* grenzt seit den Umbaumaßnahmen direkt an den Platz um die Ontrowulan-Quelle, und da man von den Sitzbänken, die er hat extra errichten lassen, einen schönen Blick auf das Treiben auf diesem Platz hat, sitzen hier stets einige Besucher, um Kaffee zu trinken, eine *Kretek* zu rauchen und sich mit anderen Pilgern auszutauschen. Es sind überwiegend Männer mittleren Alters, die sich gerne mit uns fotographieren lassen und damit prahlen, dass sie schon seit vielen Jahren jeden

Jumat Pon an den Gunung Kemukus pilgern – mit Erfolg, wie sie uns versichern. Wir sind beeindruckt und verweisen auf die dramatischen Veränderungen, die sich hier zugetragen haben. Doch unsere Gesprächspartner betonen zu unserer Überraschung, dass das alles nur Äußerlichkeiten seien. Im Prinzip sei am Gunung Kemukus alles beim Alten geblieben.

Was unsere Gesprächspartner damit meinen, wird uns klar, als wir die Flaniermeile, von der alle nur als *Taman* (Park) sprechen, verlassen und den steilen Weg hinauf zum Grabmal des Pangeran Samudro nehmen. Auch hier all überall bauliche Veränderungen: Der Treppenaufgang, der auf direktem Wege zum Grabmal führt, ist weitgehend verschwunden. Etwa auf der Mitte wird er von einem flachen Gebäude unterbrochen, bislang noch ein Rohbau, der einmal ein Museum werden soll. Alle Pilger, die das Grabmal des Pangeran Samudro besuchen wollen, werden zukünftig auf dieses Museum stoßen und dann nicht umhinkommen – so offenkundig die Konzeption – die *wahre* Geschichte des Pangeran Samudro zur Kenntnis zu nehmen.

Was wir hingegen zur Kenntnis nehmen, sind die zahlreichen Besucher beiderlei Geschlechts, die hier verweilen und nach einem geeigneten Partner für *Ritual seks* Ausschau halten. Sie verweilen nicht mehr auf den Stufen unmittelbar vor dem Grabgebäude, sondern unterhalb des Eingangstors zum sakralen Bereich, an dem die Besucher ihre Eintrittskarte vorzeigen müssen. Hier geht es lebhaft zu. Die Frauen haben sich mit dem Rücken zur umlaufenden Mauer postiert, und ihre zumeist ausdruckslosen Gesichter verraten, dass sie hier nicht zum Vergnügen stehen. Die Männer laufen die Reihen ab, mustern die Frauen, versuchen einen Scherz anzubringen, den Preis runterzuhandeln oder Pilgerin von Prostituierter zu unterscheiden.

Wir bahnen uns einen Weg durch die Menge und steigen hinauf zum Grabmal. Das alte Grabgebäude ist ebenso verschwunden wie der angrenzende Schlafsaal, der mit rund 400 Quadratmeter Grundfläche ganze Busladungen von Pilgern aufnehmen konnte. An deren Stelle ist ein im traditionellen Stil gehaltenes Gebäude getreten, alles ist aus Holz gefertigt und sehr geschmackvoll hergerichtet. Wir treffen auf den *Juru Kunci* Hasto Pratomo, der in ein Gespräch vertieft ist, grüßen kurz und betreten das Innere des Grabgebäudes. Das Grab selbst scheint unberührt, es ist jetzt lediglich mit einem dunkelblauen Grabvorhang verkleidet. Alles ist viel geräumiger, geradezu weitläufig und macht einen aufgeräumten Eindruck. Die Pilger, die ihre Blüten- und Blumenpäckchen auf dem Grabl ausbreiten, hier beten und meditieren, hocken auch nicht mehr bei schummrigem Licht auf dem blanken Steinfußboden. Alles ist jetzt perfekt ausgeleuchtet, und ein grüner Kunststoffteppich, der um das Grab herum ausgelegt wurde, lädt zum Verweilen ein. Wir verweilen jedoch nur kurz in diesem atmosphärisch ausgedünnten Ambiente.

Wir verlassen das Grabgebäude, steigen die Stufen hinab, vorbei am Museumsrohbau und den zerbrochenen Bodenplatten, von denen auch die Medien berichtet hatten. »Belum selesai, tapi sudah rusak« (»Noch nicht fertig, aber schon kaputt«) kommentieren lapidar zwei Besucher im Vorübergehen.

Abbildung 45: Pilger vor dem Eingangsbereich zum Grabmal des Pangeran Samudro



Quelle Foto © Volker Gottowik 2018

Wir passieren das Eingangstor, vorbei an Pilgern und Prostituierten, und gehen hinunter zu den Essensständen. Bei einer Frau nehmen wir Platz, der das, was sie anbietet, auch selbst zu schmecken scheint. Bei der Nachspeise, *Bisang goreng* mit heißem Tee, kommen wir ins Gespräch. Sie erzählt, dass es sehr ruhig geworden sei am Gunung Kemukus. *Malam Jumat Pon* ginge noch, doch an *Malam Jumat Kliwon* kämen mittlerweile so wenig Besucher, dass sie lieber zu Hause bleibe. Ihre Nachbarin, die ebenfalls einen Essensstand betreibt, mag das so nicht bestätigen, doch beide Frauen betonen, dass sie die Veränderungen am Gunung Kemukus anfangs begrüßt hätten. Es seien sehr viele Besucher gekommen, doch dieser Boom habe nicht angehalten. Warum soll man Eintritt zahlen und Parkgebühren entrichten – so ihre rhetorische Frage –, wenn man schon alles gesehen hat? Wenn die Leute einmal am *New Kemukus* waren, ist ihre Neugier befriedigt, und sie kommen nicht wieder. Zwar träfen noch einige Besucher an den Wochenenden ein, doch die blieben zumeist unten im *Taman,* ohne den beschwerlichen Aufstieg zum Grabmal des Pangeran Samudro und zu den Essensständen auf sich zu nehmen. Die anfängliche Euphorie der beiden Frauen ist in Ernüchterung umgeschlagen.

Wir wollen zum *Warung* von Sinta, der westlich des Grabgebäudes gelegen ist und damit schon zum Viertel gehört, in dem sich die meisten Karaoke-Bars angesiedelt haben. Heute sind sie alle geschlossen, die Vereinbarung, an den rituell bedeutsamen Tagen keine laute Musik zu spielen, wird strikt eingehalten. Nur mit Sinta muss etwas passiert sein: Die früh verwitwete Frau von Mitte dreißig, sehr hübsch, sehr lebenslustig und für uns *das* Gesicht des Gunung Kemukus hat ihr langes Haar unter einem Kopftuch verborgen, ihre Füßen stecken in Fingersocken. Wie sich rasch herausstellt, hat sie vor kurzem den Imam aus dem Ortsteil Kedung Uter geheiratet – einen lauten Mann, dessen domi-

nantes Auftreten keine zwei Meinungen zulässt und ein Gespräch mit Sinta schon gar nicht.

Kopfschüttelnd ziehen wir weiter zu einem *Warung*, an dem ausgelassene Stimmung herrscht. Wir dürfen Platz nehmen, doch kaum haben wir uns hingesetzt, packen die beiden Musiker ihre Instrumente zusammen. Das hat nicht nur damit zu tun, dass an den rituell bedeutsamen Tagen laute Musik am *New Kemukus* nicht erlaubt ist – es gibt, wie uns rasch klar wird, noch immer Ressentiments gegenüber ausländischen Besuchern, seit der Bericht eines australischen Filmemachers über den Gunung Kemukus die Behörden zur Intervention veranlasst hat. Dass es ein Ausländer war – das hat man selbst acht Jahre danach nicht vergessen. Wir bleiben auf ein warmes Bier, und unsere Gesprächspartner, fünf Männer und zwei Frauen, alle im mittleren Alter, kommentieren zurückhaltend die baulichen Veränderungen. Dabei unterscheiden sie strikt zwischen die da unten (»di taman«) und wir hier oben (»di sini«) – getragen von einer Art Wagenburgmentalität, die ihre Aussage konterkariert, dass sich »di sini« nichts verändert habe. Der Gunung Kemukus scheint in zwei Sphären zerfallen, die miteinander verbunden sind und sich doch antagonistisch gegenüberstehen – Sinta und der Imam lassen grüßen. Wir verabschieden uns und steigen die letzten Stufen zum Stausee herab. Der Schein der Bogenlampen spiegelt sich vielfach auf der dunklen Wasseroberfläche, und es ist genau so, wie in den Medien beschrieben: »romatis dan instagramable«.

An der Straße am Stausee ist praktisch nichts unberührt geblieben. Die Häuser auf der einen Seite der Straße hat man abgerissen, auf der anderen Seite werden fast alle Häuser umgebaut. Auch ein halbes Jahr nach der offiziellen Eröffnung von *The New Kemukus* scheint vieles unfertig oder schon wieder zu verfallen. Große Vorhaben (Busbahnhof, Bootsanlegestelle, Museum) sind fürs erste auf Eis gelegt, aufgetretene Baumängel (insbesondere an den Gehwegplatten) wurden nicht behoben. Viele Pilger hat man mit drakonischen Maßnahmen gegen Karaoke und Prostitution verschreckt, während die Ausflügler, die anfangs in großer Zahl kamen, ihre Neugier befriedigt haben und sich jetzt neue Ziele für ein Picknick suchen. *The New Kemukus* scheint auf der Kippe zu stehen.

Pak Marcello hat jetzt endlich Zeit für uns. Wir dürfen in seinem neuen Büro die Statistiken studieren und alles fotographieren, was uns interessant erscheint: Seine Erhebungen für das Jahr 2022 (Januar bis Oktober) dokumentieren, dass die Besucherzahlen *an den beiden rituell bedeutsamen Tagen* auf sehr niedrigem Stand verharren und zwischen 1.110 Besuchern (Oktober) und 1.860 Besuchern (August) liegen. Betrachtet man *Jumat Pon* für sich alleine, bewegen sich die Zahlen zwischen 899 Besuchern (Oktober) und 1509 Besuchern (August), die an diesem Tag eine Eintrittskarte am Gunung Kemukus erstanden haben.

Dagegen unterliegen die Zahlen, die *pro Monat von allen Besuchern* erhoben wurden, starken Schwankungen: Die meisten Besucher kamen im Monat des Abschlusses der Umbauarbeiten mit 26.870 Besuchern (Januar) und dem Monat der Einweihung von *The New Kemukus* mit 30.647 Besuchern (Mai); danach setzte ein kontinuierlicher Abschwung ein mit 10.826 Besuchern im Juni, 10.498 Besuchern im Juli, 7.000 Besuchern im August, 5.690 Besuchern im September und – dem bisherigen Tiefststand – 5.432 Besuchern im Oktober. Demnach kommen Ende 2022 kaum mehr Besucher an den Gunung Kemukus als im Jahr 2014 – dem Jahr vor der ersten Intervention der Behörden. Sofern sich die Behörden vom Umbau des Gunung Kemukus eine Revitalisierung dieses Pilgerortes

sowie eine Vertreibung von Prostitution und Karaoke versprochen haben, muss von einem »projek gagal« ausgegangen werden – von einem gescheiterten Projekt.

5.6 Modernisierung, Profanisierung, Entsexualisierung

In den vorangegangenen Kapiteln wurden die heterodoxen Praktiken am Gunung Kemukus vorgestellt, zu denen auch der rituell vollzogene Sexualakt als *Ritual seks* gehört. Als Ende 2014 australische Medien über den Gunung Kemukus als »Sex Mountain« berichten, beginnen die Behörden, diese Praktiken massiv unter Druck zu setzen. Statt den genannten Pilgerort jedoch dauerhaft zu schließen, nehmen sie eine thematische Neuausrichtung (»wisata keluarga dan religi«) vor, verbunden mit umfassenden baulichen Veränderungen. Wie sind diese Interventionen in die rituellen Praktiken am Gunung Kemukus zu verstehen? Warum haben die Behörden den genannten Pilgerort ausgebaut und modernisiert, statt ihn einfach zu schließen und die rund 300 Familien, die an diesem Pilgerort leben, kurzerhand umzusiedeln? Können die Maßnahmen am Gunung Kemukus als ein Beispiel für die Islamisierung der indonesischen Gesellschaft angeführt werden, oder sind Modernisierung, Profanisierung und Entsexualisierung die angemesseneren Stichworte zur Beschreibung der genannten Transformationen?

Die folgenden Ausführungen zielen darauf, diese Fragen zu beantworten. Besondere Aufmerksamkeit erfahren in diesem Zusammenhang 1.) die Begrifflichkeiten *Pembangunan* und *Revitalisasi*, mit denen sich in den medialen Diskursen auf die Modernisierung des Gunung Kemukus bezogen wird. Darüber hinaus geht es um 2.) Strategien der Profanisierung »abweichender« Anschauungen und Praktiken, die nicht nur die behördlichen Interventionen am Gunung Kemukus kennzeichnen, sondern auch in anderen Bereichen der indonesischen Gesellschaft zu beobachten sind. Und abschließend geht es um die Frage, 3.) inwieweit die Entsexualisierung dieser Gesellschaft als Resultat einer lokalen Interpretation der Moderne zu verstehen ist und welche Implikationen mit ihr im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis auf Java einhergehen. Die übergreifende Fragestellung zielt letztlich darauf, inwieweit der Gunung Kemukus als Paradigma für sozioreligiöse Veränderungen in der indonesischen Gesellschaft angeführt werden kann.

Modernisierung sakraler Orte

Alle Länder dieser Welt – oder doch zumindest fast alle – sind darum bemüht, Anschluss an die Moderne zu finden oder zu halten – so auch Indonesien. In diesem Land werden Modernisierung und Entwicklung gleichgesetzt (vgl. Rudnyckyj 2010: 178), und schon das *New Order*-Regime galt als »obsessed with the idea of modernizing Indonesia« (Brenner 1998: 12). Doch was bedeuten Moderne und Modernisierung in diesem Kontext? Und worin besteht die Attraktion, modern zu sein, zu werden oder zu bleiben (vgl. Gottowik 2014a: 10)?

Die begriffsgeschichtliche Untersuchung der Wörter »modern«, »Modernität« und »Moderne« hat gezeigt, dass die herkömmliche Bedeutung von »gegenwärtig« und »neu« zunehmend durch die Bedeutung »vergänglich« ergänzt oder ersetzt wurde (vgl. Kaufmann 1989: 19). Mit dieser Bedeutungsverschiebung ist eine Abwertung der Gegenwart

zugunsten einer als offen verstandenen Zukunft verbunden. Als Resultat dieser Verschiebung werden im heutigen Sprachgebrauch vor allem zwei Begriffe mit Modernität in Verbindung gebracht: Fortschritt und Wandel (vgl. Kaufmann 1989: 39).

Dem hier angesprochenen Fortschrittsbegriff liegt ein lineares und teleologisches Verständnis zugrunde. Im Rahmen modernisierungstheoretischer Ansätze galt bis in die 1970er Jahre hinein der Westen als Modell für diesen Fortschritt, d.h. es wurde angenommen, dass die Gegenwart des Westens (»Industrieländer«) die Zukunft des globalen Südens (»Entwicklungsländer«) sein würde. Dieses eurozentrische Verständnis von Moderne und Modernisierung hat sich jedoch als unhaltbar erwiesen und ist mittlerweile durch anspruchsvollere Konzepte (z.B. »Vielfalt der Moderne«) ersetzt worden.

Unstrittig ist hingegen, dass die Moderne alle gesellschaftlichen Bereiche (Ökonomie, Politik, Kultur) einem Wandel unterwirft (»Mahlstrom der Moderne«). Zugleich legitimiert sie diesen Wandel, da er im Dienste des Gemeinwohls erfolgt. Modernität steht demnach in erster Linie für die »Legitimation fortgesetzten Wandels« (Kaufmann 1989: 35). Sie beinhaltet einen Bruch mit der Tradition, der angestrebt wird, um dem Stigma des Rückständigen und Altbackenen zu entgehen und zum Zeitgeist aufzuschließen.

Der Bruch mit der Tradition ist ein permanenter, jedenfalls kein singulärer Akt. Modernisierung beinhaltet beständige Erneuerung, denn was heute modern ist, gilt morgen bereits als veraltet. Modernisierung ist demnach charakterisiert durch die permanente Suche nach dem Neuesten als dem vermeintlich Besseren. Sie zielt auf fortgesetzte Transformation, Revision und Perfektion und ist von daher wesenhaft unvollendet. Deshalb muss sich auch jeder Versuch einer Definition von Modernisierung auf den Hinweis beschränken, gegenüber dem Neuen und Innovativen offen zu sein und nicht an der Tradition festzuhalten.

Nach entwicklungssoziologischer Auffassung, die bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein Geltung beanspruchte, stehen Moderne und Modernität nicht nur im Gegensatz zu Tradition, sondern auch zu Religion. Religion und Moderne verhalten sich einer solchen Auffassung zufolge antagonistisch zueinander und schließen sich gegenseitig aus. Tatsächlich gehen in einigen westlichen Ländern – wenn auch bei weitem *nicht* in allen –Modernisierung und Säkularisierung eine Verbindung ein (vgl. Casanova 1994: 22). Nicht so in Indonesien. Eine Säkularisierung[243] ist dort weder empirisch zu beobachten, noch wird sie staatlicherseits intendiert – ist doch die Zugehörigkeit eines jeden Bürgers zu einer Religionsgemeinschaft in der Präambel (*Pancasila*) der Republik Indonesien als oberstes Ziel der Politik festgeschrieben. Vielmehr wird eine umfassende

243 José Casanova (1994) zufolge adressiert der Begriff der Säkularisierung drei verschiedene Prozesse: 1.) Die Ausdifferenzierung einer weltlichen Sphäre und ihre Emanzipation von religiösen Normen und Institutionen; 2.) den Niedergang religiöser Anschauungen und Praktiken; und 3.) die Verdrängung des Religiösen in die Sphäre des Privaten. Casanova zufolge sind diese drei Prozesse in Teilen Europas *zufällig* gemeinsam aufgetreten, mit Ausnahme des ersten Prozesses jedoch *keine strukturelle Tendenz der Moderne* (vgl. Casanova 1994: 22–26). – In Bezug auf Indonesien wäre festzuhalten, dass der erste Prozess zwischen Nationalisten und Islamisten umstritten ist, der zweite und dritte Prozess dagegen keine nennenswerte Befürwortung in diesem Land findet. Im Gegenteil: Das Land ist religiöser als noch vor dreißig oder vierzig Jahren, wenn als Kriterium für diese These gelten soll, dass öffentliche Bekundungen von Religiosität zu Beginn des 21. Jahrhunderts populärer sind als je zuvor.

Modernisierung gerade auch im Kontext der Religion und des Religiösen angestrebt – wenn auch im Rückgriff auf andere Begrifflichkeiten.

Modernisierung ist in Indonesien nicht nur mit technischem Fortschritt und wirtschaftlichem Wandel verbunden, sondern wird auch mit Verwestlichung und Säkularisierung (im Sinne einer Abkehr von religiösen Normen und Werten) gleichgesetzt. Deshalb ist in Abgrenzung zum westlichen Sprachgebrauch weniger von *Modernisasi* als vielmehr von *Pembangunan* die Rede, einem Begriff, der für Entwicklung (der Gesellschaft) und Aufbau (einer staatlichen Einheit und nationalen Kultur) steht.

Der Begriff *Pembangunan* gilt in Indonesien als »one of the two most important *keywords* (the other is *Pancasila*)« (Heryanto 1988: 8). Eine Untersuchung der historischen Semantik dieses Schlüsselwortes verdeutlicht, dass *Pembangunan* »since the beginning of its history in Indonesia […] has been linked to the concept of ›modernization‹« (Heryanto 1988: 22). Seit dem *New Order*-Regime steht dieses Schlüsselwort zunächst für »(nation-) building« und schließlich für »development« (vgl. Heryanto 1988: 15).[244]

Pembangunan setzt als Prozess unabdingbar Spezialisten, Experten oder Technokraten voraus, die diesen Prozess zum Wohl der Allgemeinheit planen und kontrollieren. Von diesen Spezialisten erhalten die Behörden zudem »confirmation and legitimation of the direction and path of *Pembangunan* through a series of sophisticated theories, definitions, slogans, and statistical figures« (Heryanto 1988: 22). *Pembangunan* steht – wie auch der Pilgerort Gunung Kemukus als ethnographisches Beispiel verdeutlicht – für einen Prozess, der von oben nach unten implementiert wird (*top down approach*) und der lokalen Bevölkerung kein Mitspracherecht einräumt und nur geringe Einflussmöglichkeiten zugesteht.

Die beiden genannten Begriffe (*Modernisasi* und *Pembangunan*) weisen in semantischer Hinsicht sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten auf: Während *Modernisasi* – wie bereits ausgeführt – in hohem Maße mit Verwestlichung und Säkularisierung gleichgesetzt wird sowie Industrialisierung und technologischen Fortschritt konnotiert, steht *Pembangunan* – »this miraculous word« (Heryanto 1988: 1) – neben wirtschaftlicher Entwicklung nicht zuletzt auch für die Herausbildung einer staatlichen Einheit und die Entstehung einer nationalen Kultur. Die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden genannten Begriffen wären dagegen im Bruch mit der Tradition und im Bestreben nach sozialer Veränderung zu sehen:[245] *Pembangunan* steht für den Anspruch, »to modernize the way of life« (Heryanto 1988: 10), und *Modernisasi* für den Versuch, »to affect a change in human behaviour« (Colombijn/Coté 2015: 6). Beides gehört am Gunung Kemukus zu den erklärten Zielen der Behörden, und von daher sind die dortigen Bemühungen um Modernisierung, zumeist als *Pembangunan* bezeichnet, logisch folgerichtig und nachvollziehbar.

Mit *Pembangunan* werden Aspekte von Fortschritt und Wandel hervorgehoben, die im indonesischen Kontext und im Gegensatz zu *Modernisasi* (im Sinne von Verwestlichung,

---

244 Die enge Verbindung zwischen *New Order*, Suharto und *Pembangunan* wird besonders deutlich in »a declaration by the 1983 parliament that gave Suharto the title ›Father of *Pembangunan*‹ (*Bapak Pembangunan*)« (Jones 2012: 159).

245 Nicht nur *Modernisasi*, sondern auch *Pembangunan* »opposes, rejects, and eradicates (on a small or large scale, openly or not) anything which is considered ›traditional‹« (Heryanto 1988: 22).

Säkularisierung etc.) positiv besetzt sind und als begrüßenswert gelten. Das mit *Pembangunan* verbundene Konzept weist demnach einen normativen Gehalt auf, der in einem anderen als dem indonesischen Kontext nicht unbedingt vorausgesetzt werden kann. Modernisierung erfolgt hier in einer lokalspezifischen Form als *indonesische* Modernisierung, d.h. als *Pembangunan*.

Ein theoretisches Konzept, das dem Modernisierungsprozess in seiner lokalspezifischen Form gerecht wird und die komplexe und widersprüchliche Ausformung der Moderne erfasst, hat Shmuel Eisenstadt in »Multiple modernities« (2000a) vorgelegt. In diesem vielbeachteten Beitrag führt Eisenstadt aus: »One of the most important implications of the term ›multiple modernities‹ is that modernity and Westernization are not identical« (Eisenstadt 2000a: 2).[246]

Das kulturelle und politische Programm der Moderne hat sich Eisenstadt zufolge seit dem 18. Jahrhundert analog zur Expansion der Weltreligionen global ausgebreitet (vgl. Eisenstadt 2006a: 1) und »eine der stärksten sozialen und politischen Dynamiken in der Menschheitsgeschichte« ausgelöst (vgl. Eisenstadt 2000b: 26). Gleichwohl konnten sich die spezifischen Merkmale, die die europäische Moderne kennzeichnen, in den meisten anderen Ländern nicht durchsetzen (Eisenstadt 2000b: 45). Die globale Expansion des Programms der Moderne brachte demnach keine uniforme und homogene Zivilisation hervor, sondern vielfältige Formen der Moderne (vgl. Eisenstadt 2006b: 37).

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass sich das Programm der Moderne zwar global verbreitet hat, jedoch kulturspezifisch inventarisiert wird. Teile dieses Programms werden von den betreffenden Kulturen aufgegriffen, ohne ihre ontologischen Konzepte und politischen Ideologien abzulegen. Sie entwickeln vielmehr »andere Visionen des modernen Lebens« und »eigene neue Programme der Moderne« (Eisenstadt 2000b: 243). Dieser Prozess führt Eisenstadt zufolge zu »einer großen Vielfalt interagierender moderner Kulturen, […] in denen sich in verschiedenen historischen Kontexten und verschiedenen Konkretisierungen die Antinomien und Widersprüche der Moderne artikulieren« (Eisenstadt 2000b: 245).

Einer solchen *kulturellen* Theorie der Moderne zufolge (vgl. Taylor 2001: 172) resultiert die Vielfalt der Moderne daraus, dass ein global verbreitetes Programm (»das kulturelle Programm der Moderne«) lokalspezifisch angeeignet wird.[247] Modernisierung fungiert auch im Rahmen dieser lokalen Aneignungsprozesse als Ideologie, insofern sie Fortschritt und Wandel und damit zugleich den Bruch mit der Tradition legitimiert. Diese auf der Dichotomie von Tradition und Moderne basierende Ideologie verkennt jedoch, dass Traditionen im Prozess der Modernisierung erst produziert werden, und zwar als diejenigen Bereiche von Kultur und Gesellschaft, die von der Modernisierung unberührt bleiben oder sich ihr entziehen (vgl. Basu 2013: 383).

246 Andere Formulierungen lauten auf »the pluralization of modernity« (Knauft 2002: 19), »alternative modernities« (Gaonkar 2001) und »uneven modernities« (Randeria 2002). Mit diesen Formulierungen wird im Wesentlichen folgendes zum Ausdruck gebracht: »Modernity has become global […] [but] is importantly regional, multiple, vernacular, or ›other‹ in character« (Knauft 2002: 1).

247 Das kulturelle Programm der Moderne umfasst nicht nur die Trennung von Staat und Kirche, sondern auch die Gründung eines National- bzw. Territorialstaats incl. Militär, Nationalhymne, Flagge etc. Hinzu kommt die Erfindung einer nationalen Kultur, die vom Nationalballett bis zum Nationalgericht reichen kann.

Als analytische Konzepte sind Moderne und Modernisierung nur im Plural (»multiple modernities«) oder in einer lokalisierten Form anzuwenden, z.B. als *indonesische* Modernisierung bzw. *Pembangunan*. Mit *Pembangunan* im Sinne einer lokalen Aneignung des kulturellen Programms der Moderne erfindet sich Indonesien als moderne Nation. Denn das Konzept einer modernen Nation, darauf hat Hobsbawm hingewiesen, »must include a constructed or ›invented‹ component« (Hobsbawm 1983: 14), andernfalls sich diese Nation nicht permanent erneuern kann und damit den Anschluss an die Moderne verliert. Insofern handelt es sich bei der Moderne um eine »invented tradition«, mit der sich soziale Gemeinschaften als Einheit (religiös, kulturell, politisch) neu erfinden (Hobsbawm 1983: 1–14; vgl. auch Houben/Schrempf 2008: 11). Das Resultat dieses Prozesses wäre im Anschluss an Andersons klassische Studie wiederum als »imagined communities« (Anderson 1983) zu bezeichnen. In Bezug auf diese Gemeinschaften ist die Dichotomie von Tradition und Moderne gleichwohl suspendiert: Die Moderne ist selbst eine Tradition – vielleicht rezenteren Datums als andere Traditionen, jedoch ebenso das Resultat einer Erfindung.

Der zweite Begriff, der den medialen Diskurs über den Gunung Kemukus dominiert, ist *Revitalisasi* – mit einer Bedeutung, die weitgehend dem europäischen Sprachgebrauch entspricht. Von einer Revitalisierung dieses Pilgerortes kann jedoch nur insofern die Rede sein, als die Goldenen Jahre am Gunung Kemukus, die chronologisch in den 1990er Jahren zu verorten wären, der Vergangenheit angehören und die Besucherzahlen im Anschluss an die behördlichen Interventionen im November 2014 eingebrochen sind. Es geht den politischen Akteuren jedoch weniger darum, bestehende Strukturen am Gunung Kemukus wiederzubeleben, als vielmehr neue Strukturen einzuziehen und diesen Pilgerort in ein religiöses Ausflugsziel für Familien umzuwandeln. Von daher zielt der Begriff *Revitalisasi* und sein inflationärer Gebrauch zur Beschreibung der behördlichen Interventionen am Gunung Kemukus in erster Linie darauf, über die Zerschlagung gewachsener Strukturen aus Karaoke und Prostitution hinwegzutäuschen.

Revitalisasi und *Pembangunan* sind beide positiv konnotiert und versprechen eine Modernisierung des Gunung Kemukus ohne Verwestlichung und Säkularisierung sowie eine Wiederbelebung dieses Pilgerortes ohne Karaoke und Prostitution. Dass für dieses Projekt rund 3 Millionen Euro ausgegeben, über 50 Häuser abgerissen und rund 100 Menschen vertrieben wurden, scheint spätestens mit der inoffiziellen Wiedereröffnung Anfang 2022 vergessen. Die Besucher feiern und fotographieren sich selbst, und die durchweg positive Berichterstattung in den Medien vermittelt den Eindruck, dass die politischen Akteure alles richtiggemacht haben. Was am Gunung Kemukus geschieht, steht beispielhaft für die lokale Aneignung des global verbreiteten Programms der Moderne, mit der sich die Gesellschaft auf Java als »modern nation« bzw. »imagined community« neu erfindet.

Magie und die Geister der Moderne

Dem Aufbau einer modernen Nation auf Java (*pembangunan*) stehen magische Anschauungen und Praktiken (z.B. *pesugihan*) entgegen, die nur schwer mit einem modernen Weltbild zu vereinbaren sind. Magie und Moderne bilden jedoch nur vordergründig einen Widerspruch, insofern magische Praktiken vielfach aufgeboten werden, um den

Herausforderungen der Moderne zu begegnen. Von daher kommt der Magie als »Technik« bzw. »Praxis« der Religion (vgl. Gennep 1999 [1909]: 23 bzw. Gennep 1981 [1909]: 17) auch in der Moderne eine nicht unerhebliche Funktion und Bedeutung zu.

Darauf verweist nicht zuletzt die Formulierung »The Magic of Modernity« (Pels 2003: 35), der zwei Bedeutungen anhaften, je nachdem, ob sie als *Genitivus objectivus* oder *Genitivus subjectivus* gelesen wird (vgl. auch Gottowik 2014a: 21): Die Moderne ist nicht nur von einer magischen Aura umgeben, die die Menschen nahezu überall auf der Welt in ihren Bann zieht, sondern sie bringt auch ihre eigenen Formen der Magie hervor. Zugleich behaupten sich magische Praktiken in der Moderne und nehmen ihrerseits moderne Züge an – mit weitreichenden Konsequenzen für die interne Beziehung zwischen Magie und Moderne.

Während Magie vormals als Antithese zur Moderne galt, von der angenommen wurde, dass sie im Zuge von Rationalisierung und Säkularisierung sukzessive verschwinden würde, betonen neuere Untersuchungen »the supplementarity of magic and modernity« (Pels 2003: 4). Magie erscheint hier als komplexe moderne Praxis (vgl. Kapferer 2002: 15), Reaktion auf neue Ungleichheiten und Herrschaftsbeziehungen (vgl. Geschiere 1997: 6) sowie Ausdruck der Unzufriedenheit mit der Moderne (vgl. Comaroff/Comaroff 1993: xi). Magie wird nicht zuletzt auch als Antwort auf gesellschaftliche Widersprüche verstanden – ausgelöst durch Prozesse sozialen, materiellen und kulturellen Wandels, die im Namen der Modernisierung vollzogen und damit zugleich legitimiert werden (vgl. Comaroff/Comaroff 1993: xxx).

Ob tatsächlich von einem Zuwachs an magischen Praktiken in der Moderne auszugehen ist, mag dahingestellt bleiben, doch ein Zuwachs an wissenschaftlicher Aufmerksamkeit gegenüber diesen Praktiken kommt in einer steigenden Zahl an Publikationen zum Thema sinnfällig zum Ausdruck. In diesen Publikationen wird nicht nur das interne Verhältnis von »Magic and Modernity« untersucht (vgl. Meyer/Pels/eds. 2003 und Gottowik/ed. 2014), sondern auch eine »Politics of Spirits« beobachtet– zum Beispiel in Indonesien (vgl. Bubandt 2014).

Folgt man Niels Bubandt, wird die fortgesetzte Existenz von *Spirits* vielfach als »an embarressment to Indonesian modernity« empfunden (vgl. Bubandt 2014: 45). Dieses Gefühl der Scham setzt, wie er ausführt, einen generalisierten Anderen (»generalized other«) oder globalen Anderen (»global other«) voraus, der seinen Blick auf eben diese *Spirits* und damit verbundene magische Praktiken richtet. Dieser Andere mag für verschiedene soziale Gruppen jeweils ein Anderer sein – für Nationalisten die moderne Welt, für Islamisten die Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*) etc. –, doch es ist stets dieser imaginierte Blick des Anderen auf die eigenen, als rückständig empfundenen Anschauungen und Praktiken (»the gaze of the outside world«), der das Gefühl der Scham auslöst (vgl. Bubandt 2014: 46).

Das Gefühl der Scham (Ind.: *malu*) ist mehrfach Gegenstand ethnographischer Studien über Indonesien geworden (vgl. z.B. Keeler 1983b), von denen Bubandt insbesondere Clifford Geertz' bekannte Studie über »Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali« (Geertz 1987a) hervorhebt. Geertz zufolge hat der balinesische Begriff für »embarrassment« bzw. »shame« (Bal.: *lek*) weniger mit Scham zu tun als vielmehr mit »stage fright« bzw. »Lampenfieber« (vgl. Geertz 1987a: 188–189). Lampenfieber wird von der Angst ausgelöst, nicht die Rolle auszufüllen, die man auf der Bühne einnehmen sollte. Diese Form

der Scham ist Bubandt zufolge »also closely related to ideas of the nation in Indonesia« (Bubandt 2014: 49). Im Einzelnen führt er aus: *Malu* im Sinne von Lampenfieber »has for many Indonesians become an emotion they are encouraged to feel within the global theatre of modernity« (Bubandt 2014: 49).

Malu steht für Bubandt und andere Autoren, auf die er sich bezieht, für ein Gefühl, »that describes the failures to live up to the ideals of the nation« (Lindquist 2009: 14). Diese Ideale sind in Indonesien jedoch *nicht* Verwestlichung und Säkularisierung (im Sinne einer Abkehr von religiösen Normen und Werten), sondern ein Nationalstaat, der gleichermaßen als modern, aufgeklärt *und* religiös gelten kann. Deshalb wird an dieser Stelle auch *nicht* davon ausgegangen, dass die angesprochene Scham (*malu*) »marks the nation's failure to live up the ideals of a *secular* modernity« (Bubandt 2014: 49; Hervorhebung von V.G.).[248] Das Ideal, dem in Indonesien mehrheitlich nachgestrebt wird, ist *nicht* die säkulare Moderne, wie sie der Westen repräsentiert, sondern ein moderner Nationalstaat mit einer modernen Religion, d.h. einem aufgeklärten Islam.

Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, dass Geistwesen (*spirits*) und magische Praktiken (z.B. *pesugihan*), die darauf zielen, sich die Gunst dieser Geistwesen zu sichern, das Gefühl der Scham bzw. »Lampenfieber« (*malu*) auslösen, nicht allein weil sie in einer modernen Welt aus dem Rahmen fallen (»they are out of context in the modern world«), sondern weil sie essentiell sind für das religiöse Weltbild in Indonesien (»they are somehow essential to Indonesia«; Bubandt 2014: 49). Sie sind – mit anderen Worten – »an embarrassing but essential element at the heart of the nation« (Bubandt 2014: 50).

In Fortführung dieser Argumentationslinie wäre zugleich zu betonen: Je stärker diese *Spirits* und auf sie abgestimmte Praktiken (z.B. *pesugihan*) bekämpft werden, je eher ist davon auszugehen, dass sie fest in der indonesischen Gesellschaft verankert sind. Und je öfter von Scham (*malu*) die Rede ist, umso stärker das Gefühl, den Anforderungen eines modernen Nationalstaates mit einer modernen Religion nicht zu genügen. Doch das Gefühl der Scham resultiert nicht allein aus dem vorherrschenden Glauben an die Existenz von *Spirits*, sondern vielmehr aus der Überzeugung, dass magische Praktiken zu ihrer Beeinflussung in Indonesien bis heute weit verbreitet sind und vielfältig eingesetzt werden.

Der Konnex von *Malu* und dem Gefühl, den Idealen einer modernen Nation nicht zu genügen, zeigt sich auch an den Ereignissen am Gunung Kemukus, wo die politisch Verantwortlichen erst tätig werden, als ausländische Medien über magische Praktiken (»a mass ritual of adultery and sex«) berichten, die mit den angesprochenen Idealen in keinster Weise zu vereinbaren sind. Da diese Praktiken vermeintlich ins »Rampenlicht der Welt« gerückt wurden (»sorotan dunia«), schämt sich indonesischen Medienberichten zufolge der Gouverneur von Zentraljava (»gubernur malu«), der seine Landsleute

248 Die hier angesprochenen Differenzen sind unterschiedlichen Definitionen dessen geschuldet, was unter säkular bzw. Säkularisierung zu verstehen ist. Die vorliegende Studie folgt der Definition von José Casanova (1994); vgl. dazu Kapitel 5.6 und dort das Unterkapitel »Modernisierung sakraler Orte«.

zugleich dazu auffordert, sich ebenfalls zu schämen (»malulah«).[249] Dieses Gefühl der Scham, ausgelöst durch den Blick eines imaginierten Anderen, ist zentraler Auslöser dafür, gegen diese Praktiken am Gunung Kemukus vorzugehen, und das probate Mittel dafür scheint die Modernisierung (*pembangunan*) zu sein.[250]

Ziel dieser Maßnahmen ist auch hier nicht eine *säkulare* Moderne, sondern ein moderner Pilgerort, an dem eine moderne Religion praktiziert wird. Zum Selbstverständnis einer solchen Religion gehören durchaus auch *Spirits*, schließlich bestätigt der Koran ihre Existenz (vgl. Sure 55 [»Der Erbarmer«], Vers 13 und 14; vgl. Koran 1960: 508). Darüber hinaus führt *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) im Rahmen einer von ihr durchgeführten Untersuchung den *wissenschaftlichen* Nachweis, dass magische Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* effektiv sind (vgl. *MUI Booklet* 2017: 37, Fn. und 2017: 40, Fn.). Verwiesen wird in der genannten Untersuchung auf Prominente, die von diesen magischen Praktiken *erfolgreich* Gebrauch gemacht hätten. Was die angesprochene Scham auslöst, ist demnach nicht der Glaube an die Existenz von *Spirits*, der sich mit einem modernen Verständnis des Islam durchaus vereinbaren lässt, sondern das Wissen um die weitverbreitete Praxis, sich diese *Spirits* mittels magischer Praktiken dienstbar zu machen.[251]

Die Wirksamkeit dieser Praktiken und ihre Verbreitung in der indonesischen Gesellschaft bis in höchste Kreise von Politik und Kultur hinein wird keineswegs bestritten, lediglich ihre moralische Grundlage infrage gestellt: »In Indonesia […] questions concerning magical powers are moral, not metaphysical ones« (Smith/Woodward 2016: 320). Es ist demnach allgemein anerkannt, dass es diese Praktiken gibt *und* diese Praktiken wirksam sind, sie sollten jedoch aus sittlich-moralischen Gründen nicht angewendet werden – schließlich werden die eigenen Nachkommen dafür bestraft oder man büßt selbst dafür bis in alle Ewigkeit.

Das hier angeführte Beispiel (»Politics of Spirits«) steht für die Antinomien, die die lokalspezifische Aneignung des kulturellen Programms der Moderne in Indonesien begleiten. Die Politik beruft sich im Rahmen ihres Bemühens, zugleich modern *und* religiös zu sein, auf wissenschaftliche Untersuchungen und eine »Epistemologi Islam« (vgl. *MUI Booklet* 2017: 11), die nicht nur die Existenz von Geistwesen (*spirits, dschinn, setan*), sondern auch die Wirksamkeit der auf sie abzielenden magischen Praktiken (*pesugihan*) bestätigt. Nicht der Glaube an *Spirits* löst das Gefühl der Scham aus – ihre Existenz ist auch für

249 »›Ritual Terlarang‹ Gunung Kemukus Mendunia, Gubernur Malu« (*Dream* vom 24. November 2014). Vgl. https://www.dream.co.id/unik/ritual-aneh-gunung-kemukus-disorot-dunia-ganjar-pranowo-malu-141124l.html (Zugriff am 5. Juni 2022). Vgl. auch Kapitel 5.5 der vorliegenden Studie und dort das Unterkapitel »Die Medienberichterstattung über die erste Intervention«.

250 Der imaginierte Andere ist in diesem konkreten Fall »die moderne Welt«, vertreten durch die australische Öffentlichkeit, und keineswegs »die Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*)«, d.h. die Politik orientiert sich hier an den Idealen der Moderne und *nicht* an den Idealen des Islam oder einer anderen Religion. Darin ist ein weiterer Beleg dafür zu sehen, dass die Interventionen in die heterodoxen Ritualpraktiken am Gunung Kemukus nicht als Islamisierung zu verstehen sind, sondern im Rahmen der Modernisierung der javanischen Gesellschaft erfolgen.

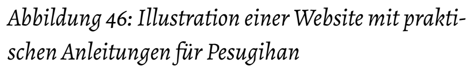
251 Einen Überblick über *Spirits* auf Java gibt Robert Wessing (2006a). In diesem Zusammenhang führt er aus: »The Javanese spirits, moreover, have shown themselves to be adaptable by becoming Muslim, or at least cooperating within Islam« (Wessing 2006a: 14).

moderne Muslime unstrittig –, sondern die weitverbreitete Praxis, sich dieser *Spirits* zu eigennützigen Zwecken zu bedienen – zum Beispiel um sich persönlich zu bereichern.

Okkulte und spirituelle Ökonomien

Wenn Magie als Praxis der Religion dazu aufgeboten wird, um zu Reichtum und Macht zu gelangen, ist in der Ethnologie von »Occult Economies« (Comaroff/Comaroff 1999) die Rede. Okkulte Ökonomien stehen für den Einsatz magischer Mittel für eigennützige Zwecke. Sie sind Ausdruck einer wirtschaftspolitischen Gesinnung, die darauf aus ist, »wealth without production, value without effort« zu erzielen (vgl. Comaroff/Comaroff 2001: 23).

Okkulte Ökonomien äußern sich z.B. in *Pesugihan*, d.h. in magischen Praktiken, die im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung aufgeboten werden, um reich und mächtig zu werden. Sie basieren auf Praktiken, die seitens der indonesischen Öffentlichkeit auf Ablehnung stoßen und – wie im vorangegangenen Kapitel angesprochen – ein Gefühl der Scham (Ind.: *malu*) auslösen, da sie zwar weit verbreitet, mit den Idealen einer modernen Nation jedoch nicht zu vereinbaren sind.[252]


Abbildung 46: Illustration einer Website mit praktischen Anleitungen für Pesugihan



Quelle Foto © Internet: https://raihkesuksesan77.blogspot.com/ (Zugriff am 16. Mai 2023)

252 Magische Praktiken, die zum eigenen Vorteil eingesetzt werden *und* anderen zum Nachteil gereichen, überschreiten die Grenze zur schwarzen Magie bzw. Zauberei (Ind.: *ilmu hitam*) und damit zu Praktiken, die gesellschaftlich negativ sanktioniert werden – nicht nur in Indonesien, sondern überall auf der Welt.

Davon zu unterscheiden wären »Spiritual Economies« (Rudnyckyj 2010), die religiöse Anschauungen und Praktiken mobilisieren, um den Herausforderungen der Moderne zu begegnen und wirtschaftlich erfolgreich zu sein (vgl. Rudnyckyj 2010: 133). Spirituelle Ökonomien äußern sich z.B. in *Pembangunan*, d.h. in einer Form von Modernisierung, die beim Aufbau einer modernen Nation bewusst auf die Förderung religiöser Werte setzt (vgl. Rudnyckyj 2010: 133–134 und Slama 2012: 82). Spirituelle Ökonomien mobilisieren mit anderen Worten eine religiöse Ethik, die auf Verlässlichkeit, Ehrlichkeit, Fleiß etc. basiert, um den marktwirtschaftlichen Anforderungen nach Produktivität und Effizienz zu genügen. Die beiden angesprochenen Ökonomien, die sich auf ganz unterschiedliche Weise materiellem Gewinn verschrieben haben, sind in der indonesischen Gesellschaft fest verankert. Die Bemühungen der Behörden sind gleichwohl darauf gerichtet, mit ihren Modernisierungsmaßnahmen (*pembangunan*) die als rückständig erachteten magischen Praktiken (*pesugihan*) zu verdrängen, d.h. okkulte durch spirituelle Ökonomien zu ersetzen.

Wie die bisherigen Ausführungen zeigen sollten, verbinden spirituelle Ökonomien den Glauben an die Modernisierung mit der Modernisierung des Glaubens. Eine solche Verbindung von Ökonomie und Religion wird in Indonesien nicht zuletzt auch im Rahmen eines Konzeptes verfolgt, das darauf ausgelegt ist, Tourismus und Pilgerwesen miteinander zu kombinieren.

Tourismus als Teil des kulturellen Programms der Moderne

Tourismus gilt als Signum der Moderne und Motor der Modernisierung – so auch in Indonesien. Seit den Tagen von Suharto und dem *New Order*-Regime wird auf Tourismus gesetzt, um die Modernisierung des Landes voranzutreiben. Vor diesem Hintergrund sind auch Entwicklung und Förderung des Pilgerwesens zu sehen, die Mitte der 1980er Jahre mit dem »Islamic turn« einsetzen: Pilgerorte werden ausgebaut und mit einer Infrastruktur versehen, die es einer immer größer werdenden Zahl von Pilgern erlaubt, diese Orte zu besuchen. Mit diesen Maßnahmen legt Suhartos *Orde Baru* die Grundlage für die bis in die Gegenwart anhaltende Konjunktur des Pilgerwesens in Indonesien.

Im Zuge dieser Konjunktur erscheint es den Behörden sinnvoll, das Potential eines religiös basierten Tourismus zu ermitteln. Das indonesische Ministerium für Tourismus gibt deshalb eine Untersuchung mit dem Titel »Forschung zur Entwicklung des religiösen Tourismus« (»Penelitian Pengembangan Wisata Religi«) in Auftrag gegeben. Auf der Grundlage der 2006 vorgelegten Ergebnisse wird das Konzept *Wisata religi* schließlich auf nationaler Ebene implementiert (vgl. Slama 2012: 83–84).

Im Rahmen des genannten Konzeptes erfolgen Ausbau und Umgestaltung des Pilgerwesens nach modernen Gesichtspunkten. Das Ministerium für Tourismus bringt zudem ein Handbuch heraus, das eine Anleitung für die marktwirtschaftliche Ausrichtung der Pilgerorte bereitstellt und die Verantwortlichen vor Ort über Management, Finanzierung und Vermarktung touristischer Attraktionen informiert.[253] In der Einleitung zu

253 *Wisata religi* ist konfessionsübergreifend ausgerichtet, was in Publikationen besonders anschaulich wird, die touristische Attraktionen wie *Masjid*, *Gereja*, *Vihara*, *Pura*, *Candi*, *Makam*, *Klenteng* etc. vorstellen und farbenfroh bewerben (siehe z.B. Muakhir/Mastuti/eds. 2012).

diesem Handbuch, bei dem *Nahdlatul Ulama/NU* als Mitverfasser fungiert, wird der Besuch von Pilgerorten zwar theologisch legitimiert, gleichzeitig jedoch von Praktiken Abstand genommen, die mit den Prinzipien eines modernen Islam nicht zu vereinbaren sind – wie zum Beispiel einen Heiligen um Reichtum und Macht zu bitten (vgl. Slama 2012: 84). Vor diesem Hintergrund zeigen sich die Autoren des genannten Handbuchs davon überzeugt, dass *Wisata religi* »einen positiven Effekt auf die moralische Entwicklung und die Bewahrung der nationalen Kultur« haben wird (vgl. Slama 2012: 84).

Martin Slama zufolge, der sich eingehend mit dem Konzept *Wisata religi* beschäftigt hat, werden mit diesem Handbuch religiöse Praxis und wirtschaftlicher Erfolg aufeinander abgestimmt, und zwar »mittels einer spirituellen Ökonomie, die religiös und moralisch einwandfreie Subjekte hervorbringen soll« (Slama 2012: 84). Mit dem Konzept *Wisata religi* verfolgen die Behörden demnach das Ziel, nicht nur die heterodoxen Praktiken im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung zu verdrängen, sondern die Pilger zugleich »zum Wohle der Nation moralisch und spirituell [zu] formen« (Slama 2012: 92). Diese Ziele gelten auch für den Gunung Kemukus.

Wisata religi am Gunung Kemukus

Das Konzept *Wisata religi* wurde in Zentraljava aufgegriffen und am Gunung Kemukus umgesetzt. Dabei dürfte selten so viel Geld auf einmal in die Hand genommen worden sein, um einen Pilgerort nach modernen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten zu gestalten – zumindest in diesem Teil Indonesiens.

Die Vermarktung des genannten Pilgerortes erfolgt unter dem Label *The New Kemukus*, zugleich wird der Begriff *Tempat Ziarah* (Pilgerort) durch *Objek Wisata* (Touristenattraktion) ersetzt, ergänzt durch die Begriffe *Keluarga* (Familie) und *Religi* (religiös). Diese Form des Religions- und Familientourismus unterscheidet *nicht* hinsichtlich der Motive, die die Besucher an den Gunung Kemukus führen. Im Vordergrund steht die touristische Vermarktung dieses Ortes, die langfristig mit einer *Road Map* gesichert werden soll. Im Rahmen dieser *Road Map* wird zum Beispiel die lokale Bevölkerung angehalten, mehr Waren und Dienstleistungen anzubieten, um die Besucher des Gunung Kemukus zufriedenzustellen. Zu diesen Besuchern gehören Pilger, die für ein gemeinsames Gebet (*sholawat*) mit dem populären Sufi-Prediger Habib Sych (Habib Syech bin Abdul Qadir Assegaf) anreisen, ebenso wie Zuschauer von Radrennen und Pop-Konzerten, die hier im großen Stil veranstaltet werden. Von daher kennzeichnet *The New Kemukus* eine neue Ambiguität: Das Grabmal des Samudro und die Quelle der Ontrowulan sind nicht nur Orte der Verehrung, des Gebets und der Meditation, sondern auch Gegenstand touristischer Neugier und Vermarktung. Der für heterodoxe Praktiken (*ritual seks*) bekannte Pilgerort wird damit zur Kulisse für instagramtaugliche Fotos (*instagramable*).

Um den Gunung Kemukus für Besucher aus nah und fern fit zu machen, sind erhebliche Aufwendungen notwendig, da er selbst nur über vergleichsweise geringes touristisches Potential verfügt. Selbst die natürlichen Ressourcen, auf die er verweisen kann, sind allenfalls bedingt tauglich: ein düsteres Grab auf einem bewaldeten Hügel, umgeben von einfachen Holzhütten, die den Besuchern einen Ausblick auf einen zumeist halb ausgetrockneten Stausee bieten. Von daher war eine umfassende Anpassung an global verbreitete Standards für Ausflugsziele notwendig, die mit dem Abriss *aller* sakralen Ge-

bäude einherging. Im Zuge des Wiederaufbaus wurden nicht nur diese Gebäude im traditionellen Stil (*yoglo, pendopo*) neu errichtet, sondern um weitere Komponenten ergänzt, die auf Bildung (*museum*), Aufklärung (*relief cerita*) und eine offene Zukunft (*didesain futuristik*) ausgelegt sind. Fortschritt, Entwicklung und Aufbau werden darüber hinaus durch die Ausstattung mit einer modernen Infrastruktur (Brücken, Straßen, Parkplätze, Toiletten, Sitzbänke etc.) evoziert, zu der auch die Einrichtung einer Flaniermeile mit Bogenlampen, Alugeländer und Selfie-Turm (*minara selfie*) gehören. Mit dieser Inventarisierung repräsentiert *The New Kemukus* die lokalspezifische Interpretation eines *modernen* Pilgerortes und die paradigmatische Umsetzung des Konzepts *Wisata religi*.



Abbildung 47: The New Kemukus mit Flaniermeile



Quelle Foto © Internet: https://timlo.net/baca/68719799370/7-spot-foto-instagramable-di-sragen-dari-manusia-purba-perahu-hingga-di-puncak-ketinggian/ (Zugriff am 30. Mai 2023)

Die angesprochenen Veränderungen gehen auf unterschiedliche Akteure zurück: Sie werden von der Regierung Zentraljavas und der Provinzregierung in Sragen angeschoben, von der Regierung in Jakarta finanziert und von benennbaren Akteuren vor Ort umgesetzt.[254] Gemeinsam prägen sie den in Wort und Tat geführten Diskurs, mit dem sie auf eine Angleichung des Abweichenden in Mythos (die Verehrten sind keine Vorbilder islamischer Frömmigkeit) und Ritual (die Praktiken stellen eine Verletzung gültiger Normen dar) an eine moderne und aufgeklärte Form des Islam drängen. Vor allem die mythisch-legendarischen Erzählungen liefern in ihren Augen eine Legitimation für die

254 Zu den wichtigsten Akteuren gehören – um sie noch einmal zu nennen – Ganjar Pranowo, Chef von Zentraljava und aussichtsreicher Präsidentschaftskandidat; Hadja Kusdinar Untung Yuni Sukowati (»Mbak Yuni«), Regentin (*Bupati*) von Sragen; Hasto Pratomo, *Juru Kunci* am Gunung Kemukus, und Marcello Suparno als lokaler Vertreter der Tourismusbehörde.

unmoralischen Praktiken, und so wird erheblicher Aufwand darauf verwendet, ein neues Narrativ über Samudro und Ontrowulan zu etablieren. Damit liefern sie zugleich ein anschauliches Beispiel für eine »invented tradition« (Hobsbawm 1983), mit der sich Zentraljava als moderne Nation bzw. »imagined community« neu erfindet – d.h. als eine Gemeinschaft, die sich dankend der *Wali* erinnert, die den Islam nach Java gebracht und zur Einheit der Nation beigetragen haben.

Die verantwortlichen Akteure sind offenkundig darum bemüht, sich den Tourismus als Teil des kulturellen Programms der Moderne anzueignen. Das Resultat dieser Aneignung ist eine lokalspezifische Verbindung aus Tourismus und Religion (*wisata religi*), mit der anspruchsvolle Ziele verknüpft sind: Es sollen Einnahmen generiert, Gesellschaft und Religion modernisiert und eine gewisse Rückständigkeit in moralisch-sittlicher Hinsicht überwunden werden.

Dabei wird in Kauf genommen, dass der Gunung Kemukus seinen lokalspezifischen Charakter verliert: auf der Ebene der baulichen Gestaltung, insofern er mit den Attributen einer modernen Freizeitgesellschaft ausgestattet und als Ausflugsziel für die ganze Familie mit Parkplätzen, Souvenirständen, Imbissbuden etc. inventarisiert wird, wie auch auf der Ebene der mythisch-legendarischen Erzählungen, insofern der verehrte Heilige im Zuge der Implementierung eines neuen Narrativs seinen transgressiven Charakter verliert und sich in einem *Wali* unter vielen *Wali* verwandelt. Zugleich weichen die heterodoxen Ritualpraktiken homogenisierten und standardisierten Formen der Frömmigkeit. Der Gunung Kemukus wird damit zu einem Pilgerort, der sich nur noch durch seine Geschichte von anderen Pilgerorten unterscheidet – und dadurch, dass er mit erheblichem finanziellem Aufwand modernisiert worden ist.

Die Strategie der politischen Akteure zielt auf Kontrolle über diesen Ort, es ist ein Ringen um Macht (z.B. über die Pilger und ihre Praktiken) und Deutungshoheit (z.B. über die Legenden). Es wurde vergleichsweise viel Geld in die Hand genommen, um rituelle Praktiken zu verdrängen, die vermutlich über kurz oder lang sowieso verschwunden wären. Dennoch lässt sich den behördlichen Interventionen im Sinne einer *unintended consequence* auch etwas Positives abgewinnen: Aufgrund der erheblichen finanziellen Mittel, die den politischen Akteuren zur Verfügung standen, repräsentiert *The New Kemukus* vielleicht anschaulicher als jeder andere Pilgerort in Indonesien, wie sich diese Akteure einen *modernen* Pilgerort vorstellen: Es ist ein Ort für *Santri*-Religiosität, praktiziert von aufgeklärten Staatsbürgern, die sich in moralisch-sittlicher Hinsicht einwandfrei verhalten – und damit, wie die Legenden veranschaulichen, so ganz anders als die vor Ort verehrten Heiligen.

Profanisierung des Abweichenden

Magie und Moderne stehen nicht im Widerspruch zueinander, wird doch im Rahmen zeitgenössischer Pilgerfahrten wie selbstverständlich auf die Mittel und Werkzeuge der Moderne zurückgegriffen. Die Pilger nutzen moderne Transportmittel und moderne Kommunikationstechnologien, und sie schießen digitale Fotos, die sie per Instagram in alle Welt senden, um Verwandte und Freunde an der Einzigartigkeit ihrer Erfahrungen teilhaben zu lassen.

Im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung findet zugleich eine Kommerzialisierung statt, die dort, wo der Glaube und seine Symbole als Ware gehandelt werden, auch als Kommodifizierung bezeichnet wird (vgl. Fealy 2008: 16–17; vgl. auch Quinn 2008). Die Verbindung von Kommerz und Glaube ist vielfältig: Die Pilger zahlen Eintritt, wenn sie den Pilgerort betreten, oder entrichten eine Spende, die sie in eine extra dafür bereitgestellte Holz- oder Metallkiste (*kotak dana*) werfen; sie kaufen Blütenpäckchen als Opfergaben und bezahlen den *Juru Kunci* dafür, dass er ihre Wünsche an den verehrten Heiligen übermittelt. Darüber hinaus entrichten sie Parkgebühren, konsumieren Speisen und Getränke, kaufen Souvenirs etc. Die angeführten Beispiele verdeutlichen, dass eine moderne Pilgerfahrt zu den Erfahrungen gehört, für die man bezahlen muss (*paid-for experience*).

Die Kommerzialisierung von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung hat entgegen vielfach geäußerter Erwartungen jedoch nicht zum Rückgang religiöser Überzeugungen und Praktiken geführt. So leitet etwa Pattana Kitiarsa einen Band über »Religious Commodifications in Asia« (2008) mit den Worten ein: »[…] ›commodifying the sacred‹ does not lead to a critical decline of religiosity« (Kitiarsa 2008: 1). Diese Aussage trifft auch auf die Kommerzialisierung des Pilgerwesens in Indonesien zu, wie sie im Kontext von *Wisata religi* vorangetrieben wird. Sie gilt den politischen Akteuren nicht nur als unproblematisch, sondern im Hinblick auf die Lebensbedingungen der lokalen Bevölkerung sogar als vorteilhaft (vgl. Slama 2012: 84).

Die Verbesserung der Lebensbedingungen ist wiederum eine Voraussetzung dafür, dass die Eingriffe der Behörden in die gewachsenen Strukturen (am Gunung Kemukus bestehen sie aus Karaoke, Prostitution und Stundenhotels) und die Unterdrückung der abweichenden Praktiken (z.B. *pesugihan dengan ritual seks*) von der lokalen Bevölkerung mitgetragen werden. Diese Eingriffe erfolgen jedoch nicht nur im Hinblick auf wirtschaftliche Entwicklung und moralische Ertüchtigung, sondern vor allem auch, um die religiöse Modernisierung voranzutreiben. Darunter ist – wie oben bereits ausgeführt – die Trennung von *Spirits* und *Pesugihan*, im weitesten Sinne von *Adat* und *Agama* zu verstehen, wobei sich die Frage aufdrängt, wo die Grenze zwischen diesen beiden Bereichen verläuft oder verlaufen soll.

Die Beantwortung dieser Frage ist von zentraler Bedeutung, geht es im Zuge religiöser Modernisierung doch darum, als rückständig geltende Anschauungen und Praktiken abzulegen. Darunter werden vielfach Anschauungen und Praktiken verstanden, die *nicht* mit dem offiziellen Islam zu vereinbaren sind. Um sie ablegen oder unterdrücken zu können, werden sie ihrer religiösen Aspekte entkleidet und auf diese Weise profanisiert.

In der Profanisierung ist eine Strategie zu sehen, die seit den Tagen von Suharto und dem *New Order*-Regime insbesondere gegenüber den religiösen Anschauungen und rituellen Praktiken ethnischer Minderheiten angewendet wird (vgl. z.B. Acciaioli 1985). Clifford Geertz hat diese Strategie folgendermaßen zusammengefasst: Der Staat hat ein Interesse daran, »to prevent […] religious differences from taking on political force«; deshalb versucht er, »to culturalize those differences as far as possible«; und das Resultat ist schließlich »a sharp destinction […] between the realm of ›custom‹ (folkore, faith, costume, art), where variation is tolerated, even celebrated as a kind of spiritual richness, and that of the struggle for power […]« (Geertz 1990: 79–80, vgl. auch Acciaioli 1985: 161).

Abbildung 48: Souvenir am Grabmal des Sunan Muria, Kabupaten Kudus, Zentraljava



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Im Rahmen der hier beschriebenen Strategie werden *ausgewählte* Aspekte des *Adat* aus ihrem bedeutungsstiftenden Kontext gelöst und zu Kunst (*kesenian*) und Kultur (*kebudayaan*) erklärt, d.h. auf ästhetische und unterhaltende Elemente reduziert. Auf diese Weise sollen sie zur Herausbildung einer modernen Nation und einer nationalen Kultur beitragen.[255] Aspekte des *Adat*, die für repräsentative Aufgaben nicht geeignet erscheinen, da sie als rückständig oder gar unmoralisch gelten, werden dagegen unterdrückt. Selbst die Regierungen der Post-Suharto-Ära halten an dieser kulturpolitischen Strategie fest, die selektiv im Hinblick auf den Prozess des *Nation Building* vorgeht (vgl. Jones 2012: 176).[256]

255 David Harnish (2005) und Michel Picard (2011) haben diese Strategie in Bezug auf Bali bzw. Lombok beschrieben. Sie basiert auch nach Meinung anderer Autoren auf »the deculturation of religion and the erosion of the ritual function of the arts« (Foulcher 1990: 302) – Zur indonesischen Kulturpolitik nach 1945 und die Diskussion um eine nationale Kultur, vgl. Yampolsky 1995.

256 Die Kontinuität dieser Politik zeigt sich nicht zuletzt darin, dass für nicht anerkannte Religionsgemeinschaften (z.B. *Agama Kejawen*) bis in die Gegenwart hinein nicht das Religionsministerium (*Kementerian Agama*) zuständig ist, sondern das Ministerium für Bildung, Kultur, Forschung und Technologie (*Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi*).

Die angesprochene Strategie wird jedoch nicht nur gegenüber religiösen Minderheiten angewendet, sondern auch gegenüber abweichenden Formen *innerhalb* des Islam, wie sie zum Beispiel die *Abangan* praktizieren. Hier greift eine »internal conversion«: *Abangan*-Religiosität wird entweder in *Santri*-Religiosität überführt oder in den Bereich des Profanen abgedrängt, um sie als unzeitgemäß und rückständig unterdrücken zu können. Unter Druck geraten vor allem die unkontrollierten Aspekte von Religion und Ritual, die sich dadurch auszeichnen, dass »they celebrate wildness and irreverence, and encourage participants and spectators to let loose and be unruly« (Yampolsky 1995: 712). Auf Druck der Regierung erfolgt entweder die Desakralisierung der heterodoxen Praktiken oder die lokale Bevölkerung profanisiert selbst ihre Rituale, um sie überhaupt noch durchführen zu können (vgl. Yampolsky 1995: 716–717). Insbesondere öffentliche Darstellungen von Trance (*jatilan*), Tumult (*rebutan*) und Sexualität (*tayuban*)[257] werden tabuisiert oder domestiziert (vgl. z.B. Hefner 1987a, Lysloff 2001 und Christensen 2014). Die Domestizierung dieser rituellen Praktiken verweist jedoch nicht unbedingt auf eine Islamisierung religiöser Anschauungen und Praktiken, sondern »reflects a more general shift in moral standards brought about by the perceived demands of ›modernisation‹ (*modernisasi*) and ›development‹ (*pembangunan*) in rural Indonesia« (Wilson 1999: 8; vgl. auch Lysloff 2001: 7).

Die Profanisierung des Abweichenden vollzieht sich an Pilgerorten wie dem Gunung Kemukus ebenfalls im Zuge einer religiösen Modernisierung, die *Agama* und *Adat*, orthodoxe und heterodoxen Formen voneinander unterscheidet. Während die Bestrebungen der Behörden darauf zielen, letztere in den Bereich profanen oder gar devianten Verhaltens abzudrängen, werden erste von offizieller Seite kultiviert, unterstützt und gefördert. Denn *Agama* wird auf Java in Verbindung gebracht mit Bildung, Entwicklung, Fortschritt, Modernisierung und einem modernen Nationalstaat; *Adat* dagegen mit Tradition, Rückständigkeit und Aberglaube.

Die Profanisierung religiöser Praktiken, die als rückständig oder gar unmoralisch gelten, ist in einem Land wie Indonesien, das sich zum religiösen Pluralismus bekennt, eine Voraussetzung dafür, diese Praktiken unterdrücken zu können. Eine solche Unterdrückung ist am Gunung Kemukus seit Ende 2014 mit kurzen Unterbrechungen alltägliche Praxis. Zugleich erfolgt eine Folklorisierung und touristische Vermarktung dieses Pilgerortes unter dem Label *The New Kemukus*. Im Zuge dieser Vermarktung wird der genannte Ort eingehegt und an internationale Standards für Ausflugsziele angepasst. Solcherart herausgeputzt dient er als Kulisse sowohl für sakrale als auch profane Veranstaltungen (*Sholawat* und Radrennen), die die Behörden in der Erwartung ausrichten, dass die modernen Elemente in Religion, Kultur und Sport die als unzeitgemäß geltenden Anschauungen und Praktiken verdrängen werden.

Die Profanisierung des Abweichenden und die Erfolge einer solchen Strategie zeigen sich am Gunung Kemukus auf verschiedenen Ebenen: Das inkriminierte Sex-Ritual (*pesugihan dengan ritual seks*) wird seitens der Behörden seiner magisch-spirituellen Aspekte beraubt und bis in die Medien hinein auf »Prostitution unter dem Deckmantel eines

257 Hefner verweist zum Beispiel auf den Druck, den »more orthodox-minded Muslims« ausüben, »first to ›secularize‹ tayuban […] and second to ban it entirely« (Hefner 1987a: 90).

Rituals« (»prostitusi berkedok ritual«) reduziert; infolge dessen treffen die meisten Besucher nicht mehr an den rituell bedeutsamen Tagen ein (*Jumat Pon* und *Jumat Kliwon*), sondern an den Wochenenden und nationalen Feiertagen; und Besucherrekorde werden nicht mehr an *Jumat Pon* im Monat *Suro* aufgestellt, sondern wenn es an diesem Pilgerort zu einem *Flashmob* kommt.[258] Die hier beispielhaft angeführte Profanisierung mündet in eine Entsexualisierung religiöser Anschauungen und Praktiken, die in Indonesien auch in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen zu beobachten ist.

Entsexualisierung als moralischer Fortschritt und das Verhältnis der Geschlechter

Die Attraktion, modern zu sein, zu bleiben oder zu werden, besteht – um die oben aufgeworfene Frage zu beantworten – im Versprechen, das mit dem »Projekt der Moderne« verbunden ist, und dieses Versprechen beinhaltet nicht nur materiellen, sondern auch moralischen Fortschritt. Dieser Fortschritt wird mit Ende der kolonialen Ära nicht mehr von außen aufgezwungen, sondern ist seit dem Sturz von Suharto und der Einführung demokratischer Wahlen weitgehend selbst auferlegt. Für dieses Moment der Eigenverantwortung steht das Konzept der *Agency*: Die politischen Akteure sind nicht nur Produkt, sondern auch Produzenten dessen, wofür die Moderne steht, sie sind – mit anderen Worten – Subjekt und Objekt der Modernisierung. Sie wählen selektiv aus, was ihnen am »Projekt der Moderne« attraktiv erscheint und eignen sich an, was ihren Interessen entspricht (vgl. Colombijn/Coté 2015: 3). Auf diese Weise tragen sie zur Vielfalt der Moderne bei, und zu dieser Vielfalt gehört auch eine moderne Sexualmoral, die auf *kulturspezifische* Weise sexuelle Kategorien und Bedeutungen nicht nur diskursiv erzeugt, sondern auch diskursiv durchsetzt (vgl. z.B. Oetomo 1996: 263). Dieser Sexualmoral zufolge sind außereheliche Sexualkontakte tabu – auch und gerade, wenn sie eingegangen werden, um mit Unterstützung verehrter Heiliger zu persönlichem Reichtum zu gelangen, d.h. *Pesugihan dengan Ritual seks* zu praktizieren. Während die *westliche* Moderne nicht nur in Indonesien mit sexueller Freizügigkeit in Verbindung gebracht wird, zielt die *indonesische* Moderne auf moralischen Fortschritt im Sinne einer Trennung von Religion und Sexualität, um erstere zu entsexualisieren und letztere zu domestizieren.

Was also sagt *Ritual seks* und die Unterdrückung dieser heterodoxen Praktiken am Gunung Kemukus *exemplarisch* über den moralischen Fortschritt und das Verhältnis der Geschlechter auf Java aus – nicht zuletzt auch über Transformationen und Dynamiken der Veränderungen in diesem Bereich?

Fortschritt ist relational, insofern er sich nicht nur im Hinblick darauf bemisst, von wo er seinen Ausgang genommen hat, sondern auch im Hinblick darauf, wie sich die Verhältnisse in anderen Ländern gestalten. So weist zum Beispiel Shelly Errington (1990) darauf hin, dass im Vergleich zu weiten Teilen von Indien und China das Verhältnis der Geschlechter in Indonesien *eher* komplementär als hierarchisch angelegt ist; und dass im Vergleich zu weiten Teilen von Europa und den USA die Geschlechterdifferenzen *eher*

---

258 Vgl. *Joglosemar News* vom 3. April 2022: https://joglosemarnews.com/2022/04/rekor-baru-gunung-kemukus-ratusan-siswa-serempak-menari-flash-mob-wanoro-bersama-sama-ternyata-ini-tujuannya/ (Zugriff am 10. Juli 2022).

heruntergespielt als hervorgehoben werden (vgl. Errington 1990: 1–11). Damit wird keineswegs behauptet, dass Mann und Frau in Indonesien völlig gleichgestellt wären. Es gibt geschlechtsspezifische Zugänge zu Macht und Prestige, die Männer offenkundig erfolgreicher besetzen – was für westliche Betrachter nicht immer einsichtig ist, insofern Macht und Prestige in Indonesien auf kulturspezifische Weise konzeptionalisiert werden (vgl. Errington 1990: 5). Dennoch ist weitgehend unstrittig, dass als Gegenwicht zum eher hierarchisch ausgerichteten Verhältnis *zwischen den Generationen*, das Verhältnis *zwischen den Geschlechtern* in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) eher komplementär angelegt ist.[259]

Das gilt insbesondere für das hinduistisch geprägte Bali, wo die Komplementarität in der Beziehung zwischen Mann und Frau von zahlreichen Ethnologinnen hervorgehoben wurde. So zum Beispiel von Jane Belo: »The most important point is the complementariness of the sexes, male and female together making up an entity, completing each other« (Belo 1949: 14). Und an anderer Stelle: »Male and female together, as an entity, is the idea which runs through the whole culture« (Belo 1949: 16). Oder auch von Clifford Geertz: »Sexual differentiation is culturally extremely played down in Bali and most activities, formal and informal, involve the participation of men and women on equal ground, commonly as linked couples. From religion, to politics, to economics, to kinship, to dress, Bali is a rather ›unisex‹ society, a fact both its customs and its symbolism clearly express« (Geertz 1973b: 417, Fn. 4).[260]

Dagegen zeichnet Hildred Geertz vom Geschlechterverhältnis auf Java ein eher hierarchisches Bild – ein Bild, in dem die Frau den Ton angibt: »The wife makes most of the decisions; she controls all family finances, and although she gives her husband formal deference and consults with him on major matters, it is usually she who is dominant (H. Geertz 1961: 46). Und gewissermaßen in Zusammenfassung ihrer Ausführungen: »The position of women in Javanese society generally is very strong« (H. Geertz 1961: 46). Ganz in diesem Sinne betont auch Franz Magnis-Suseno: »In Wirklichkeit hat die Frau das Heft in der Hand, sie führt die Kasse […], sie setzt meist ihren Willen durch, wenn über Erziehungsfragen, Heiratspläne usw. beschlossen wird […]« (Magnis-Suseno 1981: 45). Und in bezug auf den ländlichen Teil von Ostjava bemerkt Robert Jay: »Married men […] are probably among the most penpecked lot of husbands anywhere in the world« (Jay 1969: 92). Es gibt demnach gute Gründe, davon auszugehen, dass Frauen in Indonesien keine allzu inferiore Stellung einnehmen, vielmehr *traditionell* bessergestellt sind als Frauen in den meisten anderen Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung.

Das komplementäre Verhältnis zwischen den Geschlechtern kommt auch in den rituellen Praktiken am Gunung Kemukus exemplarisch zum Ausdruck. So können Männer

259 Zu den Indikatoren, die der Beschreibung des Geschlechterverhältnisses in Indonesien als eher komplementär und der Bewertung der Rolle der Frau als »relatively favorable« zugrunde liegen, vgl. z.B. Errington 1990: 3–4, Brenner 1995: 24 und Robinson 2001: 18.

260 Dass Differenzen zwischen den Geschlechtern nicht hervorgehoben, sondern eher heruntergespielt werden, ohne sie in Gänze zu verleugnen, veranschaulicht ein Beispiel, das Errington (1990: 5) anführt: Sowohl Frauen als auch Männer tragen *Sarong*, binden ihn jedoch auf unterschiedliche Weise. Auch hier werden Unterschiede zwischen den Geschlechtern heruntergespielt, jedoch nicht völlig ausgeblendet oder geleugnet (vgl. auch Belo 1949: 14–16).

und Frauen ihren Wunsch nach Reichtum, Gesundheit und Glück nur *gemeinsam* realisieren. Um ihr Pilgerschaftsziel einzulösen, müssen sie sich mit einem Partner *des anderen Geschlechts* zusammentun und sexuell miteinander verkehren, d.h. *Ritual seks* praktizieren.[261] Dieser rituelle Akt steht *per definitionem* beiden Geschlechtern *gleichermaßen* offen. Die beiden Partner müssen sich darüber hinaus auf einen *gemeinsamen* Wunsch verständigen, und für den Fall, dass nur einem Partner dieser Wunsch gewährt wird, sind sie verpflichtet, sich *gegenseitig* zu unterstützen.

Der entscheidende Punkt ist hier der folgende: Es herrscht Parität in der *rituellen* Beziehung, d.h. beide Partner sind in gleichem Maße aufeinander angewiesen. Die Frau ist hier nicht die Quelle des Lebens und der Lust, aus der der Mann schöpft, sondern im Sexualakt überwinden – zumindest aus tantrischer Perspektive – beide Geschlechter *gemeinsam* ihre prinzipiell defizitäre Geschlechtlichkeit und nähern sich (punktuell oder temporär) einer Vollständigkeit an, wie sie die Götter repräsentieren. Die Geschlechterrollen sind hier weder hierarchisch noch antagonistisch, noch egalitär angelegt, sondern komplementär ausgerichtet. Es geht um eine höhere Einheit, die nicht durch Angleichung der Geschlechter, sondern nur durch Ergänzung der Partner zu erreichen ist. Von daher spiegelt sich in den rituellen Praktiken am Gunung Kemukus das traditionell komplementäre Verhältnis der Geschlechter in Zentralindonesien wider.

Modernisierung als Durchsetzung absoluter Moralprinzipien

Bestrebungen nach Modernisierung (*modernisasi*) und Aufbau (*pembangunan*) einer modernen Nation haben die javanische Gesellschaft einer bislang ungekannten Dynamik der Veränderung unterworfen. Ungeachtet dieser Dynamik sind in Teilen von Zentral- und Ostjava spirituell-magische Überzeugungen erhalten geblieben, die Andrew Beatty folgendermaßen beschreibt: »Sex is at the heart of the mystery of existance and a means by which one approaches that mystery« (Beatty 1999: 184).

Die rituellen Praktiken am Gunung Kemukus sind vor diesem Hintergrund zu sehen. Die Sexualität gilt hier als Quelle spiritueller Kraft und magischer Energie, zu der beide Geschlechter gleichermaßen Zugang haben. Entsprechende Überzeugungen konnten sich bis in die Gegenwart erhalten, ungeachtet der einschneidenden Veränderungen auf Java, die zumeist als Modernisierung und Islamisierung adressiert werden: »[…] decades of modernisation and the increasing sharia-centric nature of Javanese Islam have done little to change these cultural principles« (Smith/Woodward 2016: 323: vgl. auch Sumiarni et al. 1999: 14). Die angesprochenen »cultural principles«, die den Sexualakt mit »spiritual power« in Verbindung bringen, manifestieren sich nicht zuletzt in den rituellen Praktiken am Gunung Kemukus und einigen anderen Pilgerorten auf Java. Diese

261 Gleichwohl sind Sexualkontakte am Gunung Kemukus keineswegs obligatorisch. Es handelt sich bei diesen Kontakten vielmehr um fakultative Opfergaben, die lediglich die Wahrscheinlichkeit erhöhen, vom verehrten Heiligen erhört zu werden. Wenn das Pilgerschaftspaar allerdings ganz sichergehen will, dass ihr gemeinsamer Wunsch erfüllt wird, sollten sie an sieben aufeinanderfolgenden rituell bedeutsamen Tagen (*Jumat Pon* oder *Jumat Kliwon*) vor Ort sexuell miteinander verkehren.

Praktiken sind jedoch mit den Bestrebungen nach einem modernen Nationalstaat, aufgeklärten Bürgern und moralischem Fortschritt kaum zu vereinbaren.

Auf die Verbindung von Sexualität und Macht hat bereits Benedict Anderson in »The Idea of Power in Javanese Culture« (1972) hingewiesen. Unter *Power* wird auf Java eine Art magische Energie oder mystische Kraft verstanden, die es dem Einzelnen ermöglicht, sich selbst, andere Menschen und die eigene Umgebung ohne Aufbietung physischer, politischer oder materieller Kräfte zu kontrollieren (vgl. Anderson 1972: 43; vgl. auch Brenner 1995: 28). In diesem Zusammenhang kommt der sexuellen Reproduktion besondere Bedeutung zu, insofern sich in ihr *Power* artikuliert: »Power is the ability to give life« (Anderson 1972: 19; vgl. auch Beatty 1999: 167).

Aus javanischer Perspektive zeichnen sich Personen, die über *Power* verfügen, durch eine besondere Virilität aus: »Indeed the sexual fertility of the ruler is one essential sign of the Power that he holds […] (Anderson 1972: 18). Zahlreiche Frauen und Kinder verweisen hier nicht auf einen haltlosen Lebenswandel, sondern sind sowohl Ausdruck als auch Grundlage der Macht, über die ein Herrscher verfügt.[262] Die Verbindung von Macht und Sexualität zeigt sich Anderson zufolge nicht zuletzt auch in der gesellschaftlichen Wahrnehmung zeitgenössischer Machthaber wie zum Beispiel dem ersten Präsidenten der Republik Indonesien: »[…] Sukarno's well- publicized sexual activities appeared to do him no political harm. It was even said that the Javanese indulgently expect their rulers to act in this way« (Anderson 1972: 18).

Die gesellschaftliche Wahrnehmung männlicher Sexualität in Indonesien ist in den letzten Jahren vielfach Thema kulturwissenschaftlicher Abhandlungen geworden. Diese Abhandlungen verdeutlichen, dass die von Anderson angesprochene Haltung nicht nur gegenüber der Sexualität *bestimmter* Männer (Herrscher, Machthaber etc.) eingenommen wird, sondern – wenn auch in abgeschwächter Form – gegenüber *allen* Männern. So berichtet zum Beispiel Linda Rae Bennett, die vorwiegend auf Lombok gearbeitet hat: »Subsequently, sexual promiscuity for men is often interpreted as a sign of healthy masculinity and virility, leading to few sanctions for premarital sex for young men« (Bennett 2015: 149).

Von einer weitgehend toleranten Haltung nicht nur gegenüber *vor*ehelichen, sondern auch gegenüber *außer*ehelichen sexuellen Kontakten berichtet wiederum Hildred Geertz mit Bezug auf javanische Frauen: »Their [husbands'] sexual promiscuity is called being *nakal* (naughty), which is the same term applied to disobedient or unruly children, there being no connotation of adult misdemeanor, and they are expected to be *nakal* both during their bachelorhood and after marriage« (H. Geertz 1961: 131).

---

262 Brawijaya V (1413–1478) werden insgesamt 111 Kinder nachgesagt, Pakubuwono XII (1925–2004) immerhin noch 35 Kinder (vgl. Florida 1995: 300). Im Verhältnis dazu erscheint die Reproduktionsfähigkeit der Frau eher begrenzt – und damit auch ihr Zugang zu Macht und Prestige. Doch ohne eine Frau (*sakti*) ist selbst der mächtigste Mann – zumindest aus tantrischer Perspektive – machtlos. Von daher ist die Komplementarität der Geschlechter gerade auch in Bezug auf den Erwerb von Macht und Prestige unhintergehbar. – Selbst wenn eine Frau in *bestimmten* Bereichen weniger Macht und Prestige erlangen kann als ein Mann, impliziert diese Einschränkung nicht, dass sie *insgesamt* eine gesellschaftlich inferiore Stellung einnähme – darauf hat Suzanne Brenner (1995: 43–45) im Sinne eines »shift away from the ideologies of the center« hingewiesen.

Einige der angeführten kulturwissenschaftlichen Abhandlungen weisen zudem darauf hin, dass Männern zugestanden wird, ihre Leidenschaften nur unzureichend kontrollieren zu können (vgl. z.B. Brenner 1995: 31–37). Bei entsprechenden Verfehlungen (z.B. beim Seitensprung) sind ihnen deshalb auch keine *moralischen* Vorhaltungen zu machen – ihre Verfehlungen werden vielmehr unter bestimmten Voraussetzungen selbst von ihren Ehefrauen geduldet. Um noch einmal Hildred Geertz zu zitieren: »Moreover, the wife herself may be aware of what is going on [adultery], but she does not have to act to protect her self-respect as long as it is not apparent to others that she knows. Only when the affair becomes public knowledge should she force her husband either to divorce her or to give up the other woman« (H. Geertz 1961: 130).

Dass die gesellschaftliche Toleranz gegenüber männlicher Promiskuität vom Grad ihrer öffentlichen Sichtbarkeit abhängt, bestätigen zahlreiche Autorinnen.[263] Außereheliche Sexualkontakte werden demnach in der Regel erst dann negativ sanktioniert, wenn die Öffentlichkeit davon erfährt und Konflikte drohen, die den auf sozialen Ausgleich (*rukun*) basierenden Zusammenhalt der Gesellschaft gefährden. Insofern zeigt sich die javanische Gesellschaft, Franz Magnis-Suseno zufolge, »nicht so sehr an absoluten Moralprinzipien als daran interessiert, daß Ruhe und Harmonie gewahrt bleiben« (Magnis-Suseno 1981: 153). Erst wenn das einvernehmliche Zusammenleben bedroht ist, werden Sanktionen gegen normverletzendes Verhalten als notwendig erachtet – nicht jedoch allein aufgrund dieses Verhaltens.

An dieser Stelle treten Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern in Zentralindonesien (Java, Bali, Lombok) zutage, da Frauen entsprechende sexuelle Freiheiten nicht zugestanden werden (vgl. Bennett 2005: 23). Es herrscht eine Doppelmoral, die das Verhalten von Frauen auf eine andere Weise beurteilt als das von Männern: »[…] sexuality is used to judge women's morality but not men's« (Murray 1991: 127).

Die hier deutlich werdenden Ungleichheiten basieren auf Regeln, die am Gunung Kemukus und einigen (wenigen) anderen Pilgerorten in Zentraljava an den rituell bedeutsamen Tagen (*Jumat Pon*, *Jumat Kliwon* etc.) suspendiert sind. An diesen sakralen Orten zeigt sich die Gesellschaft weitgehend tolerant gegenüber der Promiskuität sowohl männlicher als auch weiblicher Pilger – aufgrund einer besonderen Haltung gegenüber der Sexualität, die im eingangs angeführten Zitat von Beatty zur Sprache kommt. Behördlicherseits eingeschritten wurde erst, als diese Praktiken internationale Aufmerksamkeit erregten – worin sich, wenn man so will, eine weitere Parallele zu den obigen Ausführungen eröffnet: Normverletzende Praktiken werden solange geduldet, bis sie publik werden und die sozialen Spannungen, die sie auslösen, das alltägliche Zusammenleben gefährden – ob in der Familie oder in der Gesellschaft *at large*.

Dass die javanische Gesellschaft bis in die jüngste Vergangenheit hinein nicht auf der Durchsetzung absoluter Moralprinzipien beharrte, zeigt sich auch in ihrer Haltung zur Prostitution. So gab es bis zum Ende des *New Order*-Regimes kein Gesetz in Indonesien, das kommerzielle sexuelle Dienstleistungen generell unter Strafe gestellt hätte. Da das horizontale Gewerbe weder verboten noch erlaubt war, sprachen Beobachter von »the quasi-legality of prostitution in Indonesia« (Hull et al. 1999: 102).

---

263 Zu diesen Autorinnen gehören z.B. Magnis-Suseno 1981: 152, Keeler 1987: 53, Murray 1991: 133, Suryakusuma 1996: 117 und Bennett 2005: 21.

Die gesellschaftliche Haltung zu Prostituierten wird darüber hinaus in den Formulierungen deutlich, mit denen sich die Verfasser von Gesetzen und Verordnungen auf diese Frauen beziehen: »Framers of the regulations avoid the term *pelacur*, or prostitute, because it is considered to be pejorative. Instead they have promoted the term *wanita tuna susila* (WTS) which is literally translated as a ›woman lacking in morals‹, in a concept parallel to other terms such as *tuna netra* for blind people (lacking sight) or *tuna wisma* for the homeless. This wording indicates an unfortunate lack, rather than an overt behavior for which they can be blamed as individuals. In this sense, the terminology used in Indonesia is non-condemnatory« (Jones et al. 1998: 57).

Dass die javanische Gesellschaft abweichendes Verhalten nicht *per se* verurteilt, d.h. weniger an der Durchsetzung absoluter Moralprinzipien als vielmehr an sozialem Ausgleich interessiert ist, wird auch in diesem Zusammenhang deutlich: »The attitude of the Indonesian government to prostitution […] is largely determined by health and public order rather than moral considerations« (Jones et al. 1998: 57). Wenn das Verbot von Prostitution auf Widerstand trifft und mehr Unruhe hervorruft als der Betrieb eines Rotlichtviertels, wird letzteres beibehalten und die Prostitution geduldet. Das gilt jedoch nur für eine Form der Prostitution, die Felicia Hughes-Freeland und andere Autorinnen als »controlled or domesticated« bezeichnen, nicht jedoch für die sogenannte »wilde Prostitution« (»prostitusi liar«), die zum Beispiel am Gunung Kemukus von weiblichen Freelancern im Sinne einer »self-employed prostitution« (Murray 1991: 2) praktiziert wird. Doch selbst in diesem Kontext wird nicht im Hinblick auf absolute Moralprinzipien geurteilt, sondern im Hinblick auf die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung: »[…] charges of ›immorality‹ in this case are statements about order, not about morality as such« (Hughes-Freeland 1993: 103).

Transgressiven Formen von Sexualität incl. Prostitution wird demnach weniger mit Verweis auf die Verletzung abstrakter moralischer Prinzipien begegnet als vielmehr mit Hinweis darauf, dass die gesellschaftliche Ordnung und die Gesundheit der Bevölkerung gefährdet seien. Diese Ausführungen, im Wesentlichen aus den angeführten kulturwissenschaftlichen Abhandlungen abgeleitet, decken sich mit den Erkenntnissen, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit empirisch ermittelt wurden. Gleichwohl ist einzuräumen, dass die kulturwissenschaftlichen Abhandlungen, auf die sich auf den vorangegangenen Seiten bezogen wurde, vielfach auf idealtypischen Verallgemeinerungen im ethnographischen Präsens basieren, so als wäre das Geschlechterverhältnis in Zentralindonesien seit den Tagen von Jane Belo und Clifford Geertz keinerlei Transformationen unterworfen worden. Ungeachtet dieses Vorbehalts gegenüber einer essentialistischen Sichtweise, die weitgehend von Prozessen der Veränderung absieht, verweisen diese Abhandlungen *unisono* auf eine Gesellschaft, die weniger an der Durchsetzung absoluter Moralprinzipien interessiert ist als an sozialem Ausgleich (*rukun*), d.h. solange es zu keinen Konflikten kommt, wird abweichendem Verhalten weitgehend tolerant begegnet.

Diese Haltung ist jedoch, wie die Auseinandersetzungen am Gunung Kemukus exemplarisch verdeutlichen, im Zuge der Modernisierung der javanischen Gesellschaft (*modernisasi*) und dem Aufbau (*pembangunan*) einer nationalen Kultur erheblich unter Druck geraten. Gleichwohl bildet diese Haltung den zeitgeschichtlichen Hintergrund, vor dem die behördlichen Verordnungen zu sehen sind, die seit der *Reformasi*-Ära erlas-

sen wurden und *grosso modo* auf eine Entsexualisierung der indonesischen Gesellschaft zielen.

Sharia-Bylaws und Pornoaksi

Im Bemühen, den demokratischen Unterbau der indonesischen Gesellschaft zu stärken, wurden von der Regierung unter Bacharuddin Jusuf Habibie die Dezentralisierung politischer und administrativer Strukturen beschlossen und gesetzgeberische Befugnisse an Bezirke (*kabupaten*) und Städte (*kota*) abgetreten (vgl. Bünte 2003 und 2004).[264] Im Anschluss an die regionale Autonomie (*otonomi daerah*), die 2001 in Kraft trat, hat eine Reihe dieser Verwaltungseinheiten die allerorts verbindliche indonesische Rechtsprechung um regional geltende Verordnungen (*peraturan daerah/perda*) erweitert, die sich zum Teil an der islamischen Rechtsprechung (*sharia*) orientieren. Diese Verordnungen können gleichwohl nur unter der Voraussetzung in Kraft treten, dass sie nicht dem öffentlichen Interesse widersprechen oder gegen nationales Recht verstoßen (vgl. Bünte 2003: 575).

Bis 2008 sind gleichwohl 78 regionale Verordnungen (Ind.: *perda*, Engl.: *by-laws*) verabschiedet worden, und zwar in 52 der insgesamt 470 Bezirke und Städte Indonesiens. Diese Zahlen gehen auf Robin Bush (2008) zurück, der im Anschluss an Arskal Salim (2007) die genannten Verordnungen in drei Kategorien unterteilt, entsprechend der drei thematischen Felder, auf die sie sich beziehen. Diese Unterteilung unterscheidet zwischen »first, public order and social problems such as prostitution, consumption of alcohol and gambling; second, religious skills and obligations, such as reading the Qur'an, attending Friday prayers and paying the wealth tax (*zakat*); and third, religious symbolism, including Muslim dress« (Salim 2007: 126; vgl. auch Bush 2008: 176).

Bush zufolge lassen sich lediglich die letzten beiden Kategorien unmittelbar vom Islam herleiten, während die erste Kategorie (»›morality‹ regulations«), in die 45 Prozent aller erlassenen Verordnungen fallen, »concerns matters that can be said to reflect the moral teachings of most religions and the majority of Indonesian society« (Bush 2008: 176). Hier wäre einzuwenden, dass ein Verbot von Alkohol, zentraler Bestandteil der ersten Kategorie, *exklusives* Anliegen des Islam ist, während alle anderen Religionen, die in Indonesien offiziell anerkannt sind (Christentum, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus), alkoholischen Getränken indifferent bis aufgeschlossen begegnen – und von daher keineswegs die moralischen Anschauungen der meisten Religionen widerspiegelt, sondern *ausschließlich* die des Islam.

Unter diesem Vorbehalt ist auf zwei Einsichten zu verweisen, zu denen Bush bezüglich der beiden anderen Kategorien (»religious *perda*«) gelangt: 1.) »[…] the vast majority of religious *perda* have been issued by *bupati* from Golkar, PKB or even PDI-P – in short, the nationalist rather than Islamist parties« (Bush 2008: 188). Bush erklärt dieses »counterintuitive pattern« damit, dass die genannten nationalistischen Regenten (*bupati*) mit dem Erlass von »religious *perda*« versucht hätten, »to prove their Islamic credentials«, und zwar insbesondere dort, »where Islam is politically important« (Bush 2008: 188). Und

264 Mit der angesprochenen Dezentralisierung sollte nicht zuletzt auch den Unabhängigkeitsbestrebungen z.B. in Westsumatra (Aceh) und Westpapua (Irian Jaya) die Grundlage entzogen werden.

die zweite Erkenntnis, zu der Bush gelangt: »[…] *perda* appears to have peaked in 2003 and has clearly declined since then – especially since 2005« (Bush 2008: 188; vgl. auch Bush 2008: 175 und 178). Von dieser Beobachtung leitet Bush die Schlussfolgerung ab, »that the appeal of Islamist agendas seeking to formalise sharia within the legal system is waning« (Bush 2008: 191).

Dass die Verabschiedung von »religious *perda*« bzw. »shari'a by-laws« nicht als Ausdruck einer linear voranschreitenden Islamisierung der indonesischen Gesellschaft gedeutet werden kann, wird auch von Michael Buehler vertreten. Die lokalen Verordnungen, die zum Beispiel die Erhebung und Verwendung der islamischen Steuer (*zakat*) regeln, wurden ihm zufolge auf Bezirksebene von Regenten verabschiedet »to open up new revenue streams« und »to consolidate political power« (Buehler 2008: 255). Von daher sind selbst die an der *Sharia* orientierten regionalen Verordnungen »not just an indication of an conservative movement within the Indonesian Muslim community«, sondern »a sign of broader change in the patterns of power accumulation and political corruption in post-New Order Indonesia« (Buehler 2008: 256).

Die Ausführungen von Bush und Buehler verdeutlichen, dass die Verabschiedung von regionalen Verordnungen, selbst wenn sie an der *Sharia* orientiert sind, nicht *nolens volens* auf eine islamistische Agenda seitens der politischen Akteure schließen lassen. Gleichwohl gibt es zahlreiche Akteure, die weiterhin eine stärker an der *Sharia* orientierte Rechtsprechung in Indonesien fordern – nicht zuletzt auch hinsichtlich moralischer Fragen, die z.B. Ehebruch, Prostitution, Alkohol etc. betreffen. Die Notwendigkeit einer solchen Erweiterung der Rechtsprechung wird mit Verweis auf den Koran begründet, der zum Beispiel außereheliche Sexualkontakte explizit verbietet. Allgemeiner islamischer Rechtsauffassung zufolge werden alle sexuellen Kontakte außerhalb der Ehe als Ehebruch (*zina*) angesehen und als Sünde (*dosa*) verurteilt. Koran-Exegeten sind sich darin einig, dass im Islam der Ehebruch zu den schlimmsten Vergehen gehört und direkt nach Mord und Idolatrie (*shirk*) rangiert (vgl. Pink 2011: 145; vgl auch Bennett 2007: 375–380). Grundlage für diese Auffassung ist z.B. Sure 17 (»Die Nachtfahrt«), Vers 34: »Und bleibt fern der Hurerei; siehe, es ist eine Schändlichkeit und ein übler Weg« (Koran 1960: 267). Oder auch Sure 24 (»Das Licht«), Verse 2: »Die Hure und den Hurer, geißelt jeden von beiden mit hundert Hieben […]« (Koran 1960: 329).[265]

Diese Verbote sollten nach Auffassung orthodoxer islamischer Kreise stärkere Berücksichtigung in die Rechtsprechung finden – nicht nur auf der Ebene der Bezirke und Städte, sondern auch auf nationaler Ebene. Sie basieren auf Moralprinzipien, die zwar von der großen Mehrheit der Bevölkerung geteilt werden, deren Durchsetzung *um ihrer selbst willen* jedoch im Konflikt steht mit der stärker auf gesellschaftlichen Ausgleich ausgerichteten traditionellen javanischen Gesellschaft. Hier prallen zwei unterschiedliche normative Systeme aufeinander, die im Rahmen einer vereinfachten dualistischen Gegenüberstellung folgendermaßen zu beschreiben wären: auf der einen Seite das normative System des Islam und der *Sharia*, das auf absoluten Moralprinzipien basiert, und auf der anderen Seite das normative System des *Javanismus* (*Kejawen*) und des *Adat*, das

265 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass der Koran für Ehebrecher ganz unabhängig von ihrem Geschlecht das gleiche Strafmaß vorsieht (vgl. auch Koran 1960: 329, Fn. 1; vgl. auch Bennett 2005: 18).

weitgehend auf die Durchsetzung eben dieser Prinzipien zugunsten eines einvernehmlichen Zusammenlebens (*rukun*) verzichtet. Es liegt auf der Hand, dass aus dem Zusammenprall dieser verschiedenen Systeme gesellschaftliche Konflikte resultieren.

Ein Beispiel für solche Konflikte liefert das Parlament in Jakarta, als es versucht, mit dem sogenannten Antipornographie-Gesetz absolute Moralprinzipien durchzusetzen und damit ein weiteres Beispiel für den Versuch einer Entsexualisierung der indonesischen Gesellschaft liefert. Der erste Entwurf dieses Antipornographie-Gesetzes, der 2005 vorgelegt wird, geht noch auf das *Kementerian Agama* (Ministerium für Religion) der *New Order*-Zeit zurück und wird 2005 auf Drängen von *Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten)* erneut dem Parlament zur Verabschiedung vorgelegt (vgl. Bush 2008: 178).

Die Kritik an diesem Gesetzentwurf ist jedoch vehement und richtet sich insbesondere gegen die krude Definition von Pornographie und pornographischen Handlungen (»pornoaksi«), die strafrechtliche Sanktionen für Aktivitäten wie Baden in einem Fluss, Küssen in der Öffentlichkeit, das Anlegen einer Tracht oder das Aufführen eines traditionellen Tanzes ermöglicht (vgl. White 2008: 153).[266] Es ist offenkundig, dass ein solches Gesetz die religiöse Freiheit und kulturelle Vielfalt sowie die demokratischen Werte Indonesiens verletzen würde, wie sie in der *Pancasila* verankert sind und im nationalen Motto »Einheit in der Vielfalt« zum Ausdruck gelangen. Dennoch ist die *PDI-P* die einzige größere Partei im Parlament zu Jakarta, die sich gegen dieses Gesetz wendet (vgl. Salim 2007: 122).

Etwas überraschend wird die Verabschiedung des Gesetzes, die für 2006 geplant ist, im Anschluss an anhaltende Proteste seitens ethnischer Minderheiten und letztlich auch aus der Einsicht heraus verschoben, dass es in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft wie Indonesien »diverse attitudes to sensuality and sexuality« gibt (vgl. Salim 2007: 125; vgl. auch David 2006 und Ottendörfer/Ziegenhain 2008: 55–56). Schließlich gelangt 2007 eine deutlich abgeschwächte Version zur Vorlage, die den Schwerpunkt der strafrechtlichen Verfolgung auf die Produktion und den Vertrieb pornographischer Erzeugnisse sowie die Ausbeutung von Personen als sexuelle Objekte legt (vgl. Salim 2007: 126). Dieses Gesetzt wird im Oktober 2008 verabschiedet und im November 2008 ratifiziert (vgl. Daniels 2009: 87, Fn. 7).[267] Das sog. Antipornographie-Gesetz verweist auf den Versuch von Teilen der Legislative, absolut gesetzte Prinzipien, die moralischen Fortschritt versprechen, mit der Macht des Staates durchzusetzen. Auch wenn dieser Versuch noch weitgehend ins Leere läuft, erscheint er – retrospektiv betrachtet – als Auftakt zu weiteren Bemühungen, die indonesische Gesellschaft zu entsexualisieren und in moralischer Hinsicht zu modernisieren.

Die staatlichen Interventionen in den Bereich der Sexualität, die in der späten *Orde Baru*-Zeit einsetzen (vgl. Suryakusuma 1996: 92) und die Politik bis heute kennzeichnen, werden von der *Jakarta Post* als »cultural war« bezeichnet, der »on matters of sex and se-

---

266 Vgl. auch den Beitrag »Indonesia's Skin Wars« in der Zeitschrift *TIME* vom 3. April 2006: https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1179416,00.html (Zugriff am 14. September 2022).

267 Vgl. *ABS/CBN News* vom 31. Oktober 2008: https://news.abs-cbn.com/world/10/30/08/indonesia-passes-far-reaching-anti-porn-law (Zugriff am 26. August 2022).

xuality« geführt wird.[268] Als Beispiele für diesen »cultural war« verweist die *Jakarta Post* auf die Kontroverse um die *Dangdut*-Sängerin Inul Daratista, deren kreisende Hüftbewegungen (bekannt als *ngebor* bzw. *drilling*) Teile des islamischen Spektrums als obszön verurteilen; weitere Beispiele, die die *Jakarta Post* anführt, sind die Straßenproteste gegen die indonesische Ausgabe des *Playboy*, die strafrechtliche Verfolgung des Herausgebers dieses Magazins etc.[269] Der angesprochene »cultural war« ist Teil einer Politik, die jede Form einer öffentlichen Darstellung des weiblichen Körpers incl. weiblicher Sexualität massiv unter Druck setzt und ausschließlich in einer folkloristisch aufbereiteten bzw. staatlich reglementierten Form duldet (vgl. auch Weintraub 2008).

Im Kontext einer Entsexualisierung der indonesischen Gesellschaft sind auch die 2008 gescheiterten Anträge an das Verfassungsgericht zu sehen, außerehelichen Sex und homosexuelle Handlungen zu Straftatbeständen zu erklären. Vergleichbare Anträge werden 2017 erneut eingebracht, scheitern jedoch denkbar knapp mit fünf gegen vier Richterstimmen. Eine entsprechende Revision des Strafgesetzes wird erneut in Angriff genommen und im September 2019 nach heftigen Protesten zwar noch auf die nächste Legislaturperiode verschoben,[270] doch Anfang Dezember 2022 vom Parlament in Jakarta verabschiedet. Wenn dieses Gesetz 2025 in Kraft tritt, hat eine Entwicklung ihren (vorläufigen) Abschluss gefunden, die auf der Durchsetzung absoluter Moralprinzipien basiert und im Rahmen der vorliegenden Studie als Entsexualisierung der indonesischen Gesellschaft bezeichnet wird.

Die angeführten Beispiele verweisen nicht nur auf eine Politik, die Entsexualisierung und moralischen Fortschritt gleichsetzt, sondern sie bilden auch den Kontext, in dem die behördlichen Interventionen am Gunung Kemukus zu sehen sind. Dort gehen die Behörden gegen einen religiös sanktionierten Freiraum vor, der es – entgegen der vorherrschenden Doppelmoral – nicht nur Männern, sondern auch Frauen erlaubt, sich promiskuitiv zu betätigen. Wenn die oben angesprochene Gesetzesänderung 2025 verbindliche Rechtsprechung wird, hat der Staat alle Machtmittel zur Hand, um den genannten Pilgerort dauerhaft zu schließen. Ob er von diesen Machtmitteln letztlich Gebrauch machen wird, lässt sich an dieser Stelle nicht vorhersagen. Immerhin besteht die Chance, dass das Gesetz noch zurückgenommen oder in zentralen Punkten abgeschwächt wird. Angesichts der langen Vorgeschichte dieses Gesetztes und des großen Rückhalts, den es im Parlament findet, erscheint diese Chance jedoch eher gering.

---

268 Vgl. *The Jakarta Post* vom 17. November 2021: https://www.thejakartapost.com/opinion/2021/11/17/consent-vs-nikah-indonesias-culture-war-wont-end-anytime-soon.html (Zugriff am 31. August 2022).

269 Die Auflistung der *Jakarta Post* ließe sich nahezu beliebig fortführen: So musste zum Beispiel am 3. Juni 2012 nach Protesten islamistischer Gruppen ein Lady Gaga-Konzert in Jakarta aus Sicherheitsgründen abgesagt werden. Der Auftritt der Sängerin war von diesen Gruppen als »pornografisch« abgelehnt worden; vgl. *Frankfurter Rundschau* vom 27. Mai 2012: https://www.fr.de/kultur/musik/lady-gaga-sagt-wegen-protesten-konzert-jakarta-11346862.html?itm_source=story_detail&itm_medium=interaction_bar&itm_campaign=share (Zugriff am 1. September 2022).

270 Vgl. *The Jakarta Post* vom 20. September 2019: https://www.thejakartapost.com/news/2019/09/20/after-public-outcry-jokowi-demands-halt-to-passing-of-criminal-code-bill.html (Zugriff am 1. September 2022).

6. Drei Pilgerorte, drei Legenden und ein Ritual

Verschiedene Akteure – verschiedene Strategien

Die vorliegende Studie untersucht drei sakrale Orte in Zentraljava, die für heterodoxe Ritualpraktiken im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung bekannt sind. Diese Orte stehen in Interaktion mit der sie umgebenden Gesellschaft, von der sie geprägt werden und die sie zugleich mitgestalten. Das Resultat dieser Interaktion ist auf der einen Seite eine Religionisierung der Gesellschaft[1] und auf der anderen Seite eine Modernisierung der Religion[2], die nicht zuletzt moralischen Fortschritt im Sinne einer Entsexualisierung religiöser Anschauungen und Praktiken verspricht.

Die Religionisierung der Gesellschaft zeigt sich nicht zuletzt darin, dass der Besuch von Pilgerorten und die Verehrung von Heiligen seit den 1980er Jahren eine bislang ungekannte Konjunktur erfahren. Diese Konjunktur ist nicht unabhängig von der Politik Suhartos zu sehen, die in den ersten beiden Jahrzehnten der *Orde Baru* nachhaltige Dynamiken der Transformation in Bezug auf Pilgerfahrt und Heiligenverehrung in Gang gesetzt hat. Lokale Pilgerorte wurden ausgebaut wie auch die Zugangswege dorthin, und die wachsende Zahl von Pilgern mit ihren an den lokalen Traditionen ausgerichteten rituellen Praktiken als Erfolg einer Politik angesehen, die sich gleichermaßen gegen eine Politisierung der Religion wie auch gegen eine Religionisierung der Politik richtete. Die Förderung *lokaler* religiöser Praktiken galt als ein probates Mittel gegen den *global* ausgerichteten politischen Islam, und Vorbehalte gegenüber vereinzelt auftretenden transgressiven Praktiken wurden im Hinblick auf dieses Ziel weitgehend zurückgestellt. Doch mittlerweile stoßen diese Praktiken, für die die drei untersuchten Pilgerorte weithin bekannt sind, zunehmend auf Widerstand sowohl seitens eines Teils des islamischen Spek-

1 Da sich knapp 90 Prozent der Bevölkerung in Indonesien zum Islam bekennt, wird die Religionisierung der indonesischen Gesellschaft zumeist als Islamisierung wahrgenommen, obwohl alle Konfessionen in diesem Land aktuell starken Zulauf erfahren.

2 Die Modernisierung von Religion (Islam) und Gesellschaft wird sowohl von Teilen des islamischen Spektrums (z.B. *Muhammadiya*) als auch von säkularen Parteien (z.B. *PDI-P*, *Golkar* etc.) vorangetrieben. Beide Lager halten transgressive Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* für unvereinbar mit einem modernen Verständnis von Staat und Kirche und lehnen sie nicht nur als rückständig, sondern auch als unmoralisch ab.

trums (Orthodoxe, Reformer, Modernisierer) als auch seitens staatlicher Behörden und politischer Akteure – wie ein Blick auf diese Pilgerorte verdeutlicht:

Am Grabmal der Roro Mendut ist es ein orthodox ausgerichtetes islamisches Internat (*Pondok Pesantren*), das seit Mitte der 1980er Jahre die heterodoxen Praktiken unterdrückt, um seine Vorstellung eines von Kultur und Geschichte bereinigten Islam durchzusetzen; am Gunung Kemukus sind es liberale nationalistische Politiker, die gegen die rituellen Praktiken vorgehen, nachdem diese Praktiken 2014 für internationales Aufsehen gesorgt hatten; und in Parang Kusumo ist es der *Kraton*, Inbegriff der Bewahrung höfischer Traditionen, der sich zwar von den rituellen Praktiken distanziert, die Pilger jedoch weitgehend gewähren lässt.

Dass die unterschiedlichen gesellschaftlichen Akteure den heterodoxen Praktiken auf unterschiedliche Weise begegnen, zeigt sich schon allein daran, wie sie sich dem jeweiligen Pilgerort *als sakralem Ort* gegenüber verhalten: Das *Pondok Pesantren* lässt das Grabmal der Roro Mendut verfallen, liberale Nationalisten modernisieren den Gunung Kemukus von Grund auf, und der *Kraton* versucht, den Zugang zum Heiligtum Puri Cepuri zu kontrollieren. Es gibt demnach in der Auseinandersetzung mit transgressiven Ritualpraktiken an zentraljavanischen Pilgerorten nicht nur verschiedene Akteure, sondern auch verschiedene Strategien, mit der diese Akteure versuchen, gegen Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* vorzugehen.

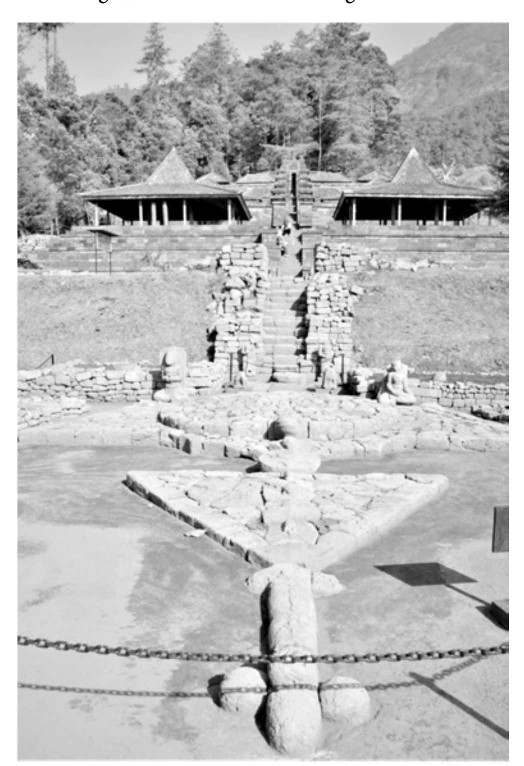
Gemeinsam ist den verschiedenen Akteuren lediglich die Überzeugung, dass den Legenden zentrale Bedeutung hinsichtlich einer Legitimierung der transgressiven Ritualpraktiken zukommt, und entsprechend setzen sie hier an. Bestimmte Versionen werden für falsch erklärt, andere Versionen dagegen, die keine Legitimierung dieser Praktiken erlauben, medial stark gemacht, und teils wird sogar versucht, völlig neue Narrative zu implementieren. Auf diese Weise soll rituellen Praktiken die Grundlage entzogen werden, die nach vorherrschender Lesart auf abweichenden Wertmaßstäben und rückständigen Moralvorstellungen basieren.

Drei Pilgerorte

Die drei Pilgerorte, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, sind durch Gemeinsamkeiten miteinander verbunden und durch Unterschiede voneinander getrennt. Beides zeigt sich auf der Ebene von Ort, Legende und Ritual:

Die Gemeinsamkeiten wären darin zu sehen, dass alle drei Orte, die die Pilger an den rituell bedeutsamen Tagen ansteuern, in Zentraljava angesiedelt sind. Die Konzentration auf diesen Teil Indonesiens ist auffällig. Sie korrespondiert mit den archäologischen Stätten Candi Sukuh und Candi Ceto am Gunung Lawu, deren naturalistische Darstellungen von Linga und Yoni aus dem 15. Jahrhundert nach Überzeugung zahlreicher Forscherinnen auf die einstige Verbreitung trantrischer Anschauungen in dieser Region verweisen (vgl. z.B. Kinney et al. 2003: 266; Kieven 2013: 93; vgl. auch Fic 2003: 66).

Abbildung 49: Candi Ceto am Gunung Lawu



Quelle Foto © Volker Gottowik 2014

Die Unterschiede wären dagegen darin zu sehen, dass die drei Pilgerorte am Meer, am Stadtrand bzw. auf einem Hügel angesiedelt sind. Die unterschiedliche Lokalisierung signalisiert, dass es keine besonderen *geographischen* Anforderungen an einen Ort als sakralen Ort gibt. Eine Flussmündung, ein Berggipfel oder auffällige Felsformationen verweisen zwar auf die Nähe der Götter und erleichtern die Kontaktaufnahme mit den Jenseitsmächten, stellen jedoch keine Bedingung dar, die ein Ort erfüllen muss, um als sakraler Ort gelten zu können. Dass es sich um einen solchen Ort handelt, verdeutlicht im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung die Errichtung eines Grab- (*makam*) oder Denkmals (*petilasan*), zu dem sich in der Regel weitere architektonische Elemente hinzugesellen, die von Einfriedung (*pagar* oder *benteng*), Pavillon (*bale* oder *pendopo*) und Grabgebäude (*cungkup*) bis zu Gebetsraum (*musholla*) und Moschee (*masjid*) reichen können. Diese architektonischen Elemente machen die Besucher darauf aufmerksam, dass sie einen sakralen Ort betreten, an dem besondere Regeln gelten, während andere Regeln wiederum außer Kraft gesetzt sind. Zugleich erinnern sie die Besucher daran, dass sich an diesem Ort besondere Ereignisse zugetragen haben, und von diesen Ereignissen berichten die Legenden.

Drei Legenden

Alle drei Pilgerorte sind Schauplätze von mündlich, teils auch schriftlich überlieferten Legenden, die zwischen dem späten 15. Jahrhundert und dem frühen 17. Jahrhundert und damit in einer Zeit des sozio-religiösen Umbruchs angesiedelt sind. Es ist die Zeit des Niedergangs des hindu-buddhistischen Großreiches Majapahit und des Aufkommens einer Reihe von islamischen Kleinstaaten, von denen z.B. Demak und Mataram explizit in den Legenden genannt werden.

In allen drei Legenden spielen Liebespaare die zentrale Rolle, also Männer und Frauen, die in inniger Liebe einander verbunden sind. [3] Von einigen Frauen heißt es, dass sie zunächst gar nicht lieben bzw. heiraten wollten und erst um dieser besonderen Liebe willen bereit waren, ihr asketisches Dasein aufzugeben; von anderen Frauen heißt es wiederum, dass sie um dieser besonderen Liebe willen bereit waren, den Mann zu verlassen, dem sie entweder versprochen wurden oder mit dem sie bereits verheiratet sind: So will Ratu Kidul zunächst gar nicht heiraten und führt ein asketisches Dasein, bevor sie auf *Panembahan* (Herzog) Senopati trifft;[4] Roro Mendut verweigert sich dem mächtigen *Tumenggung* (General) Wiroguno, dem sie versprochen wurde, und brennt mit Pronocitro durch; Ontrowulan verlässt ihren Ehemann *Raja* (König) Brawijaya, um sich ihrem Sohn oder Stiefsohn Samudro zuzuwenden. Von den Männern erfährt der Leser wiederum, dass sie offenkundig kein Problem damit haben, sich mit einem weiblichen Geistwesen aus vorislamischer Zeit einzulassen oder auch mit einer Frau, von der sie wissen, dass sie einem anderen Mann versprochen wurde bzw. bereits verheiratet ist.

Insofern berichten alle drei Legenden von einer Verletzung der sozialen Ordnung, ihrer Normen und Werte: Mendut und Pronocitro verletzen die *gesellschaftliche* Ordnung, insofern sie sich einem der mächtigsten Männer im Staate widersetzen; Samudro und Ontrowulan verletzen die *verwandtschaftliche* Ordnung, insofern sie als Mutter und (Stief-)Sohn ein sexuelles Verhältnis miteinander eingehen; und Senopati und Ratu Kidul verletzen die *religiöse* Ordnung, insofern Macht nicht von Allah (*Tuan Yang Maha Esa*) erbeten, sondern von einem vorislamischen Geistwesen (*roh halus*) empfangen bzw. gewährt wird.

Mit diesem normverletzenden Verhalten stellen sich die drei Liebespaare außerhalb der geltenden Ordnung (sie wollen nicht heiraten) oder verletzen diese Ordnung willentlich (sie brechen die Ehe bzw. das Eheversprechen). Ihre Liebe wird zudem weder durch eine formelle Heirat legalisiert, noch gehen aus ihr gemeinsame Kinder hervor, was auf so etwas wie eine *normale* Beziehung verwiesen hätte. Die Liebenden entwickeln vielmehr außergewöhnliche Fähigkeiten, d.h. sie wachsen in der Beziehung zur geliebten Person über sich selbst hinaus, was sie wiederum von anderen Menschen unterscheidet und zugleich verdeutlicht, dass es sich um außergewöhnliche Liebespaare handelt. Ob

---

3 Im Folgenden geht es ausschließlich um diejenigen Versionen der Legenden, auf die sich die Pilger und Pilgerinnen beziehen, um ihre transgressiven Praktiken zu legitimieren. Die anderen Versionen werden in den entsprechenden Kapiteln der vorliegenden Studie (vgl. Kapitel 3.1, 4.1, 5.1) vorgestellt.

4 Der Titel *Panembahan* ist kaum in westliche Kategorien zu übertragen. Er verweist auf einen Rang unmittelbar unterhalb des Königs (*raja*), was hierzulande dem Rang eines Herzogs entspräche.

dieser Fähigkeiten werden diese Liebespaare bis heute verehrt, auch wenn ihr Verhalten mitnichten den moralischen Standards der sie umgebenden Gesellschaft entsprach.

Die Legenden sind für die Pilger handlungsleitend in unterschiedlichen Graden: Sie fordern sie teils explizit dazu auf, es den Liebenden gleichzutun und ebenfalls unmoralisch zu handeln, teils werden sie von den Pilgern zur Begründung ihres normverletzenden Verhaltens im Sinne einer mimetischen Angleichung an die verehrten Heiligen angeführt – stets im Hinblick darauf, ebenfalls reich und glücklich zu werden. Im Gegensatz zu den *Wali Songo*, die den Legenden zufolge bei der Verbreitung des Islam und der politischen Vereinigung des Landes (wenn auch nach teils anfänglichen Abwegen) ein vorbildliches Leben geführt haben, verletzen die Heiligen, um die es im Rahmen der vorliegenden Studie geht, gesellschaftliche Normen und Werte. Sie gehören damit zu den »Bandit Saints of Java«, die – folgt man George Quinn (2019) – »are challenging fundamentalist Islam in modern Indonesia«.

Diese Herausforderung besteht darin, dass die verehrten Heiligen ein Verhalten an den Tag legen, das von vorislamischen Prinzipien geprägt ist: Es changiert zwischen Asketizismus und Erotizismus, und beides zielt aus *tantrischer* Perspektive auf eine Befreiung von den *Leiden*schaften. Tatsächlich gelingt es den verehrten Heiligen, mit Askese oder einer bedingungslosen Hingabe an die Liebe zu besonderer *Power* (*shakti*) zu gelangen. Das macht sie suspekt für Teile des islamischen Spektrums und zugleich zu einem lebendigen Beweis dafür, dass Heilige nie Personen sind, die ein gewöhnliches Leben führen: Sie lieben entweder gar nicht, oder sie lieben zu viel. Die verehrten Heiligen, um die es in den drei angeführten Legenden geht, weigern sie sich zuerst zu lieben, um sich dann Hals über Kopf in eine verbotene Liebe zu stürzen.[5] Dieser verbotenen Liebe eifern die Pilger in mimetischer Angleichung an die verehrten Heiligen nach.

Negative Mimesis: Exkurs zu Legenden über unglückliche Liebe

Alle drei Legenden berichten nicht nur von verbotener Liebe (Ind.: *cinta terlarang*),[6] sondern auch von einer Liebe, die erwidert wurde, d.h. eine sexuelle Erfüllung gefunden hat. Diesem Umstand kommt zentrale Bedeutung für die transgressiven Ritualpraktiken zu, was in der Gegenüberstellung mit anderen Legenden deutlich wird, die von einseitiger oder unglücklicher Liebe berichten – wie der folgende Exkurs verdeutlichen soll:

---

5 Diese Aussage trifft nur bedingt auf Nyai Ontrowulan zu, insofern wenig über sie als Konkubine von Brawijaya V bekannt ist. Die Legende fokussiert ganz auf die liebende Verbindung, die sie zu ihrem (Stief-)Sohn Pangeran Samudro unterhält.

6 Bei der Liebe zwischen Penembahan Senopati und Ratu Kidul handelt es sich insofern um eine verbotene Liebe, als der genannte muslimische Herrscher statt auf den Beistand von Allah auf die Hilfe eines weiblichen Geistwesens aus vorislamischer Zeit setzt, um König von Mataram zu werden. Dass es sich um eine verbotene Liebe handelt, die grundlegende Werte wie Monotheismus und Monogamie verletzt, zeigt sich nicht zuletzt auch daran, dass Sultan Hamengku Buwono X die serielle Hochzeit seiner Dynastie mit Ratu Kidul im Einklang mit einem modernen Verständnis von Ehe und Familie aufgekündigt hat.

Auf dem Gunung Bolo nahe Tulung Agung in Ostjava[7] liegt das Grab der Nyai Roro Kembang Sore.[8] Die Legende berichtet davon, dass Kembang Sore sehr schön war. Sie erhält viele Anträge, lehnt sie jedoch alle ab. Denn sie liebt Pangeran Lembu Peteng, einen Sohn des *Raja* von Majapahit, der von ihren Eltern jedoch abgelehnt und eines Tages von ihrem Vater getötet wird. Daraufhin verlässt Kembang Sore ihr Elternhaus, um sich am Gunung Bolo niederzulassen. Dort macht ihr Joko Budheg einen Antrag, den sie ebenfalls ablehnt. Da er weiterhin um ihre Hand anhält, fordert sie ihn auf, zunächst vierzig Tage und vierzig Nächte zu meditieren. Joko Budheg tut wie ihm geheißen – und verwandelt sich in Stein (»menjadi batu«). Daraufhin verspricht Kembang Sore, bis zu ihrem eigenen Tod unverheiratet zu bleiben. Als sie stirbt, wird sie auf dem höchsten Punkt des Gunung Bolo beigesetzt, Joko Budheg dagegen auf einem in der Nähe gelegenen Hügel.

Ihre Gräber werden vor allem an *Jumat Pon* von Pilgern besucht, die dort – die Männer am Grab des Joko Budheg und die Frauen am Grab der Kembang Sore – *Pesugihan* praktizieren. Zu den Opfergaben für Kembang Sore gehören neben Blüten, Knospen und Weihrauch auch Puder, Kamm und Lippenstift, die ihr vor allem im Hinblick auf persönliche Ausstrahlung, ein erfolgreiches Leben und sozialen Aufstieg (»sukses dan naik jabatan«) dargebracht werden.[9] Die Chancen, von Kembang Sore erhört zu werden, verbessern sich, wenn die Frau von einem Mann begleitet wird, mit dem sie nicht verheiratet ist, und mit diesem *gemeinsam* am Grab der verehrten Heiligen opfert, betet und meditiert.[10]

Am Fuße des Gunung Bolo ist während der Kolonialzeit ein großer chinesischer Friedhof (*Makam Cina Bong*) entstanden, auf dem vor allem an den Wochenenden zahlreiche Prostituierte ihre Dienstleistungen anbieten. Demnach sind am Gunung Bolo alle Komponenten gegeben, die nach Maßgabe der vorliegenden Studie für einen Pilgerort mit *Ritual seks* unabdingbar sind: Es gibt ein Grabmal, Legenden, die von einem Liebespaar berichten, Pilger beiderlei Geschlechts und Prostituierte. Dennoch zählt *Ritual seks* hier nicht zum rituellen Repertoire der Pilger. Warum dem so ist, lässt sich vom Befund der vorliegenden Studie herleiten: *Es fehlt das mimetische Moment*. Da Kembang Sore und Joko Budheg nie als Paar glücklich vereint waren, was in ihren getrennten Gräbern sinnbildlich zum Ausdruck gelangt, entfällt auch die Möglichkeit einer mimetischen Angleichung an die verehrten Heiligen durch den rituell vollzogenen Sexualakt.

Dass zu den Bedingungen der Möglichkeit von *Ritual seks* nicht nur die oben genannten Komponenten gehören, sondern die legendarische Erzählung auch von einer erfüllten Liebe berichten muss, verdeutlicht nicht zuletzt auch die Legende von Roro Jonggrang und Pangeran Bondowoso:[11]

---

7 Gunung Bolo liegt nahe Desa Bolorejo, Kecamatan Kauman, Kabupaten Tulungagung, Jawa Timur.

8 Die Legende hat uns Pak Basuki, seit 1990 *Juru Kunci* am Grabmal (*makam*) von Kembang Sore, am 11. April 2018 in seinem Haus am Fuße des Gunung Bolo erzählt. Pak Basuki zufolge ist die Legende auch Teil des *Babad Tulung Agung*.

9 Interview mit den beiden Pilgerinnen Bu Ari und Bu Safa am 13. April 2018 am Grabmal der Kembang Sore.

10 Auf diese Weise wird die Komplementarität der Geschlechter rituell betont, doch eine sexuelle Verbindung gilt aus Gründen, die im Folgenden zur Sprache kommen, nicht als zielführend im Hinblick auf die Einlösung der Pilgerschaftswünsche.

11 Die Legende ist Teil der mündlichen Tradition auf Java und findet sich auch im *Babad Prambanan*.

Die auf Java weithin bekannte Legende berichtet vom Krieg der beiden benachbarten Königreiche Pengging und Prambanan, in deren Verlauf es Pangeran Bondowoso gelingt, den König von Prambanan zu töten. Bei der Beisetzung des genannten Königs wird Bondowoso auf dessen schöne Tochter Roro Jonggrang aufmerksam und macht ihr einen Antrag. Sie willig nur vordergründig ein, will sie doch den Mörder ihres Vaters nicht heiraten, und stellt eine Bedingung: Sie ist bereit, seine Frau zu werden, wenn es ihm gelingt, die sprichwörtlich tausend Tempel, die mit der Tempelanlage Prambanan vor den Toren von Yogyakarta[12] in Verbindung gebracht werden, in einer einzigen Nacht zu errichten. Bondowoso macht sich sogleich an die Arbeit, und da ihn ein dienstbares Geisterheer bis tief in die Nacht hinein unterstützt, kommt er rasch voran. Als Jonggrang realisiert, dass Bondowoso dabei ist, die von ihr gestellt Bedingung zu erfüllen, greift sie zu einer List. Sie ordnet an, im Osten Heuballen zu entzünden. Als die hilfreichen Geister den erleuchteten Horizont erblicken, glauben sie, ein neuer Tag bricht an und eilen Hals über Kopf in ihr Reich zurück, ohne den letzten noch zu errichtenden Tempel fertigzustellen. Als Bondowoso bemerkt, dass er getäuscht wurde, verwandelt er Loro Jonggrang in Stein – die Standfigur einer Durga im Siva-Tempel von Prambanan gilt als ihr getreues Abbild.

Abbildung 50: Prambanan vor den Toren von Yogyakarta



Quelle Foto © Volker Gottowik 2015

Die angesprochene Legende verweist indirekt auf das mimetische Moment, das dem rituellen Verhalten der Pilger an den drei untersuchten Pilgerorten zugrunde liegt: Die

12 Candi Prambanan liegt nur wenige Kilometer nordöstlich von Yogyakarta nahe Dusun Karangasem, Desa Bokoharjo, Kecamatan Prambanan, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta.

Liebe muss erwidert worden sein, nur unter dieser Vorausetzung eignet sich der Ort des Geschehens auch für *Ritual seks*. In der Legende von Roro Jonggrang und Pangeran Bondowoso scheitert jedoch die Liebe, da die junge Frau ihren Verehrer täuscht und sich dieser dafür grausam rächt. Eine liebende Verbindung zwischen Mann und Frau kommt in dieser *Kisah tragis* (tragischen Geschichte) zu keinem Zeitpunkt zustande. Vor diesem Hintergrund wird Candi Prambanan von jungen Liebespaaren gemieden – ganz im Gegensatz zu Parang Kusumo, wo sie am *Batu Cinta* (Stein der Liebe) und am *Pantai Cinta* (Strand der Liebe) zur alltäglichen Szenerie gehören. Doch auch in Prambanan zeigt sich das mimetische Moment, wenn auch in seiner negativen Entsprechung: Liebespaare besuchen keinen Ort, der dafür bekannt ist, dass eine Liebe hier tragisch zerbrochen ist.

Das Verhältnis der Geschlechter und die Rolle der Juru Kunci

Die Legenden, die mit den drei untersuchten Pilgerorten verbunden sind, handeln stets von erfüllter bzw. glücklicher Liebe, unabhängig davon, wie lange dieses Glück gewährt haben mag. Gleichwohl stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Liebenden zueinander: Wer ist den Legenden zufolge der aktivere Part, wer trifft die Entscheidungen, wer trägt für den Verlauf ihrer Lebens- und Liebesgeschichte die größere Verantwortung? Mit anderen Worten: Wie beschreiben die Legenden das Geschlechterverhältnis?[13]

Eine entsprechende Befragung der Legenden verweist auf eine Konstellation, die im Anschluss an Frédérique Apffel Marglin (1982) als »a tripartite typology of types of sexual union« zu bezeichnen wäre (Marglin 1982: 298). Tatsächlich entsprechen die drei Liebespaare drei verschiedenen Typen der Partnerschaft: In der Beziehung zwischen Roro Mendut und Pronocitro dominiert die Frau; in der Beziehung zwischen Pangeran Samudro und Nyai Ontrowulan dominiert der Mann; und in der Beziehung zwischen Ratu Kidul und Panembahan Senopati herrschen weitgehend egalitäre Verhältnisse.[14]

Diese Verschiedenheit der Liebesverhältnisse ist kein Zufall, sondern verdeutlicht folgendes: Ob der Mann oder die Frau dominiert, ist von untergeordneter Bedeutung; entscheidend ist die Kraft (*kasekten*), die ihnen aus ihrer Liebe erwächst: Roro Mendut vermag aufgrund dieser Kraft, den Mächtigsten der Mächtigen die Stirn zu bieten; Pangeran Samudro vermag aufgrund dieser Kraft, Pilgern unermesslichen Reichtum zu versprechen; Panembahan Senopati vermag aufgrund dieser Kraft, ein mächtiges Königreich zu errichten, und Roro Kidul vermag aufgrund dieser Kraft zur Königsmacherin (*king maker*) zu werden und zugleich zum mächtigsten Geistwesen (*spirit*) auf Java aufzusteigen. Diese Kraft erwächst mal dem Mann, mal der Frau, mal beiden Geschlechtern, d.h. sie steht prinzipiell allen offen.

---

13 Die Frage nach dem Geschlechterverhältnis wird im Folgenden anhand der inoffiziellen Versionen dieser Legenden diskutiert, also anhand der Erzählungen, auf die sich die Pilger zur Legitimierung ihrer heterodoxen Praktiken beziehen.

14 Tatsächlich kann es passieren, dass *verschiedene* Versionen *ein und derselben* Legende mal der Frau, mal dem Mann eine Dominanz in der Beziehung zusprechen, was nicht zuletzt in der Legende von Roro Mendut und Pronocitro deutlich wird. Entscheidend ist hier weniger, wer dominiert, sondern dass beide zusammen die Kraft und den Mut hatten, ihre verbotene Liebe zu leben – wenn auch nur für eine begrenzte Zeit.

Auffällig im Hinblick auf die Legenden ist der schwindende Einfluss der *Juru Kunci*. Im Gegensatz zu zahlreichen Publikationen, die die Bedeutung der *Juru Kunci* in Bezug auf die Bewahrung der Tradition betonen (vgl. z.B. Fox 2002: 160–161), haben diese sogenannten Schlüsselwächter an allen drei Pilgerorten, die im Rahmen der vorliegenden Studie untersucht wurden, ihre Interpretationshoheit und damit auch ihre Kontrolle über die Legenden verloren. Die *Juru Kunci* distanzieren sich sowohl in Parang Kusumo als auch am Gunung Kemukus von den transgressiven Praktiken und den Legenden, die die Pilger zur Legitimierung dieser Praktiken anführen, ohne damit nennenswerten Einfluss auf die Pilger auszuüben. Die Pilger sind weder bereit, sich der Autorität der *Juru Kunci* in Bezug auf die Legenden zu beugen, noch unter dem Eindruck geschönter Legenden ihre transgressiven Praktiken aufzugeben.[15]

Die *Juru Kunci*, bislang Inbegriff des Wissens um Pilgerort, Legende und Ritual, sitzen zwischen allen Stühlen. Die Pilger folgen ihnen nicht mehr, doch konservative Muslime, als deren Sprachrohr *Majelis Ulama Indonesia* (*MUI, Indonesischer Rat der Islamgelehrten*) gelten kann, machen sie für die heterodoxen und teils transgressiven Praktiken eben dieser Pilger verantwortlich (vgl. *MUI Booklet* 2017: 37). Insofern lassen sich die wachsenden innerislamischen Spannungen paradigmatisch an der Figur des *Juru Kunci* festmachen: Die Autorität der *Juru Kunci* wird im Ringen um die Deutungshoheit (*politics of interpretation*) zerrieben – paradigmatisch festzumachen am *Juru Kunci* am Grabmal der Roro Mendut, der unter dem Eindruck massiver Einschüchterung sein Amt niedergelegt hat. Als Garanten für die Bewahrung der Tradition und die Weitergabe des Wissens haben die *Juru Kunci* – zumindest an den drei untersuchten Pilgerorten – ihre Autorität im Hinblick auf die Legenden und damit auch ihre integrative Funktion verloren. In der Folge kommt es zu einer Ausdifferenzierung dieser Legenden und damit auch der rituellen Praktiken, was weitere Spannungen innerhalb der islamischen Gemeinschaft heraufbeschwört.

Ein Ritual und viele Pilger

Die Pilger an den drei sakralen Orten, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl javanische Muslime, die innerhalb des ausgreifenden islamischen Spektrums einer Strömung angehören, die seit den Tagen von Clifford Geertz (1960) als *Abangan* bezeichnet wird. Die *Abangan* werden von den *Santri* und den *Priyayi* unterschieden, insofern sie der ländlichen Bevölkerung angehören (und weniger der städtischen oder der adligen), von der Landwirtschaft leben (und nicht vom Handel oder von Privilegien) und eine Form des Islam praktizieren, die stark synkretistisch geprägt ist (und weniger skripturalistisch bzw. mystizistisch). Aus dieser Dreiteilung ergibt sich – *stark vereinfacht* – eine Gliederung des islamischen Spektrums in »the pious trader, the animist farmer and the mystic« (Beatty 1996: 274).

15 Diese Aussage gilt auch in Bezug auf die behördlicherseits verbreiteten *Booklets*, die insbesondere am Gunung Kemukus für eine Korrektur der Legenden und der abweichenden Praktiken sorgen sollen: Sie werden von den Pilgern schlichtweg ignoriert, die sich damit souverän gegenüber dem hier aufkommenden Skripturalismus verhalten.

Die Pilger an den drei untersuchten Pilgerorten haben als *Abangan* ihre eigenen javanischen Traditionen (*kejawen*) entwickelt, die aus einer synkretistischen Verbindung von Animismus, Hinduismus und Sufismus hervorgegangen sind (vgl. Mulder 1983: 260 und Hefner 2011: 75). Geertz glaubte bis in die 1960er Jahre hinein, im javanischen Synkretismus »the island's true folk tradition, the basic substratum of its civilization« erkennen zu können (vgl. Geertz 1960: 5). Nach Überzeugung des Historiker Merle Ricklefs kam die Bezeichnung *Abangan* jedoch erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts auf (Ricklefs 2006: 36), und zwar in Reaktion auf eine Deislamisierung der javanischen Gesellschaft, die eine terminologische Unterscheidung und soziale Abgrenzung gegenüber den weiterhin strenggläubigen *Putihan*, d.h. *Santri*, notwendig machte (vgl. Ricklefs 2006: 37, 49 und 53).[16] Im Laufe der Zeit haben sich *Santri* und *Abangan* zu den beiden vorherrschenden Strömungen innerhalb des Islam auf Java entwickelt, die sich in vielfältiger Hinsicht unterscheiden: »They were distinguished by social class, income, employment, dress, education, manners, cultural life, and the ways of raising children« (Ricklefs 2006: 51).

Verschieden sind *Abangan* und *Santri* nicht zuletzt auch hinsichtlich ihrer religiösen Anschauungen und Praktiken, wie auch Geertz betont: »What concerns the *santris* is […] the defense of Islam as a superior ethical code for modern man, as a workable social doctrine for modern society, and as a fertile source of values of modern culture« (Geertz 1960: 127). Die *Abangan* repräsentieren dagegen einen eher traditionellen Islam, d.h. einen Islam, der sich weniger an seiner modernen Auslegung und globalen Ausrichtung orientiert als vielmehr daran, wie er von den eigenen Vorfahren praktiziert wurde.

Die *Abangan* gehen von einer prinzipiellen Durchlässigkeit von Mikrokosmus und Makrokosmos aus. Das Heilige kann demnach durch Gebet, Meditation und Opfergaben nicht nur im Hinblick auf die eigenen Sorgen und Wünsche kontaktiert werden, sondern vermag das Leben des Einzelnen auch unmittelbar zu beeinflussen. Entsprechend gestalten sich die rituellen Praktiken der *Abangan*, die als gleichermaßen vielfältig wie komplex zu bezeichnen wären: Von zentraler Bedeutung ist die Verehrung von und Interaktion mit Ahnen (*human ancestors*) und Schutzgeistern (*village guardian spirits*), um die herum Robert Hefner zufolge die gesamte *Abangan*-Kosmologie organisiert ist (vgl. Hefner 2011: 75). Hinzu kommen Totengedenken (*tahlilan*) und Übergangsrituale (*rites de passage*), Opfergaben in Form von Reis, Blumen und Blüten (*tumpeng*, *sajen, nyekar* etc.), Erntedankfeiern (*sedekah bumi, sedekah desa*) und rituelle Dorfreinigung (*bersih desa*) sowie künstlerisch-rituelle Darbietungen wie z.B. *Wayang* (Schauspiel), *Jatilan* (Hobby Horse), *Tayuban* (Tanz) sowie rituelle Festmahle (*slametan*), um nur die wichtigsten Praktiken zu nennen (vgl. Hefner 2011: 75–79). Von Bedeutung hinsichtlich ihrer kosmologischen Vorstellungen sind nicht zuletzt auch sexuell konnotierte Gegensätze, deren punktueller Überwindung bzw. temporärer Vereinigung ein produktives Moment zugesprochen

16 Die These von der Deislamisierung der indonesischen Gesellschaft ist weithin umstritten, liegt es in gewisser Weise doch näher, in den *Abangan* den Teil der Bevölkerung zu sehen, der in der Mitte des 19. Jahrhunderts – im Gegensatz zu den *Santri* – die Botschaft des Islam noch nicht vollumfänglich angenommen hat – statt sie schon wieder abzulegen. Andererseits stützt diese These die Annahme, dass die Islamisierung Indonesiens kein linearer Prozess ist, sondern sowohl *Baisse* als auch *Hausse* kennt und diese Zyklen mit gesellschaftlichen Ereignissen interagieren.

wird: »Sexual duality is another trademark feature of *abangan* cosmology« (Hefner 2011: 76).

Die Pilger in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus teilen in ihrer Mehrheit diese kosmologischen Vorstellungen. Aufgrund der angesprochenen Durchlässigkeit von Mikro- und Makrokosmos können die Jenseitsmächte – davon zeigen sich die Pilger überzeugt – unmittelbar ins Diesseits eingreifen und ihnen z.B. mit dem Segen (*berkah*), den sie erteilen, zugleich zu *Power* (*kasekten*) im Sinne von Energie (Virilität, Vitalität, Charisma) *und* Macht (Geld, Status, Gefolgschaft) verhelfen. Bei dieser *Power* (*kasekten*) handelt es sich um eine neutrale Kraft, die von der Person, die über sie verfügt, sowohl zum Guten als auch zum Schlechten eingesetzt werden kann. Sie strahlt in ihr soziales Umfeld aus, so dass sich schon allein die räumliche Nähe zu einer solchen Person positiv auf das eigene Leben auswirken kann, und selbst nach dem Tod bleibt etwas von dieser Kraft an ihrem Grab erhalten. Die Pilger suchen diese Gräber auf, um diese Kraft in sich aufzunehmen – durch kontakt- und analogiemagische Handlungen – oder auch, um den verehrten Heiligen um Vermittlung zu den Jenseitsmächten zu bitten. Diese Praktiken kennzeichnen exklusiv die *Abangan*; d.h. nur sie können aufgrund der prinzipiellen Neutralität der angesprochenen Kraft (*kasekten*) die Gräber der sogenannten »bandit saints of Java« (Quinn 2019) besuchen und die Heiligen um Unterstützung oder Vermittlung gegenüber *Tuhan Yang Maha Esa* bitten. *Santri* können das *eigentlich* nicht, da es nach offizieller Lesart mit den monotheistischen Prinzipien des Islam nicht zu vereinbaren ist, von jemand anderem als Allah etwas zu erbitten, zumal jederzeit die Möglichkeit besteht, sich auch ohne Vermittlung seitens Dritter direkt an ihn zu wenden.

Um die angesprochene *Power* (*kasekten*) mit dem kraftspendenden Segen (*berkah*) des verehrten Heiligen zu empfangen, stehen den Pilgern eine Reihe von rituellen Praktiken offen, zu denen neben Bittgebet (*ngalap berkah*) vor allem Opfergaben in Form von Blumen, Blüten und Knospen (*nyekar*) gehören. Zielen die rituellen Praktiken der Pilger nicht nur auf Segen, sondern auch auf Reichtum, ist von *Pesugihan* die Rede, und wenn sie im Hinblick auf diesen Reichtum die eigene Sexualität als Opfergabe (*tumbal*) mit in den rituellen Prozess einbringen, praktizieren sie *Pesugihan dengan* [mit] *Ritual seks.* Diese rituellen Praktiken kennzeichnen, wie bereits angesprochen, nur eine Strömung innerhalb des ausgreifenden islamischen Spektrums, und das sind die *Abangan*.

Robert Hefner hat einen Rückgang der *Abangan* im Verlauf des letzten halben Jahrhunderts konstatiert und vom »collapse of the non-standard, syncretic varieties of Islam« in Indonesien gesprochen (vgl. Hefner 2011: 71; vgl. auch Hefner 2011: 80 und 87). Andere Autoren sind hier anderer Meinung, wenn sie etwa hervorheben: »[…] *abangan*-ism as a distinctive cultural-religious current remains vital« (Liddle 1996: 624) oder auch betonen, dass »the practices of *abangan* actually are still existing and spreading in some areas of Java« (Mujab 2018: 3).

Für die Vitalität der *Abangan* und die Zunahme ihrer rituellen Aktivitäten zumindest in einigen Teilen von Java spricht die Konjunktur von *Ritual seks* in den 1980er und 1990er Jahren, die zum Teil bis heute anhält. Denn *Ritual seks* wird exklusiv von den *Abangan* praktiziert, wenn auch bei weitem nicht von allen. Gleichwohl gehören diese heterodoxen Praktiken zum rituellen Repertoire der *Abangan*, das sie im Sinne eines performativen Feedbacks erst konstituiert – zumal ihnen Dogmen weitgehend unbekannt sind. Zu

einem *Abangan* wird man, mit anderen Worten, wenn man die oben angesprochenen Rituale praktiziert, und zu einem *Santri*, wenn man sie (z.B. im Anschluss an eine formelle religiöse Ausbildung) ablegt und sich vornehmlich an den fünf Säulen des Islam orientiert. Erst über die entsprechenden rituellen Praktiken konstituieren sich *Abangan* und *Santri* als distinkte soziale Kategorien (vgl. Gottowik 2020: 5–7).

Der Anteil der *Abangan* an der Bevölkerung Javas ist in den letzten Jahren zurückgegangen, da viele von ihnen im Rahmen einer internen Konversion zu *Santri* geworden sind, d.h. lokale Traditionen abgelegt und globale Traditionen (z.B. die *Hadsch*) angenommen haben. Was darüber hinaus zurückgegangen ist und – wenn man so will – einen Kollaps erfahren hat, ist weniger der Glaube an die Wirksamkeit der Heiligenverehrung und die Existenz von Geistwesen (*spirits*), als vielmehr die Legitimität, sich diese Geistwesen für persönliche Zwecke, z.B. im Rahmen von *Pesugihan dengan Ritual seks* dienstbar zu machen (vgl. auch Bubandt 2014: 52–53). Der Rückgang der angesprochenen Anschauungen und Praktiken ist nach Maßgabe der vorliegenden Studie jedoch nicht allein der Islamisierung Indonesiens geschuldet, sondern in weit stärkerem Maße der voranschreitenden Modernisierung von Religion und Gesellschaft, die sowohl von islamischen Funktionsträgern, als auch von nationalistischen Politikern vorangetrieben wird.

Ritual seks als kontrollierter und disziplinierter Regelbruch

Was die *Abangan* an den drei untersuchten Pilgerorten praktizieren, ist weder mit einer »Soziologie des Orgiasmus« (Maffesoli 1986) noch mit einer »Theorie des Festes« (Caillois 1988: Kap. IV) analytisch zu erfassen. Denn *Ritual seks* ist ein hochgradig kontrollierter und hochgradig disziplinierter Regelbruch, der ganz ohne Musik und Tanz, Rausch und Exzess auskommt.

Bei *Ritual seks* handelt es sich insofern um einen *Regelbruch*, als Regeln des Zusammenlebens gebrochen und Grenzen des Erlaubten überschritten werden, die kultur- und konfessionsübergreifend Geltung besitzen; dieser Regelbruch erfolgt *kontrolliert*, da er unter Beachtung genau definierter Regeln vorgenommen wird, und er erfolgt *diszipliniert*, da zu diesen Regeln auch die Beachtung gesellschaftlich anerkannter Umgangsformen gehört. Nur unter dieser Voraussetzung gelten an Pilgerorten wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus soziale Verhaltensweisen als legitim, die im alltäglichen Verkehr der Geschlechter tabuisiert sind, wie zum Beispiel promiskuitives Verhalten.

Der Regelbruch ist im Kontext von *Ritual seks* auf bestimmte Orte und auf bestimmte Zeiten begrenzt, und wenn er stattfindet, eine zwischen zwei Personen vollzogene, höchst diskrete Übung. Diese Übung steht gleichwohl allen offen: Arm und Reich, Mann und Frau, Jung und Alt, *Abangan* und *Santri* – auch wenn sich nicht alle im gleichen Maße daran beteiligen. Diejenigen Pilger, die sich an *Ritual seks* beteiligen, sind zumeist männlichen Geschlechts, zwischen 35 und 55 Jahre alt und zählen zur ländlichen Bevölkerung, die mit ihren religiösen Anschauungen und rituellen Praktiken – wie bereits ausgeführt – an die synkretistischen Traditionen der *Abangan* anschließt.

Alle drei Pilgerorte kennzeichnet darüber hinaus ein Begriff der Sakralität, der einen Regelbruch unter bestimmten Voraussetzungen nicht nur erlaubt, sondern die Pilger in gewisser Weise sogar dazu auffordert, einen solchen Regelbruch zu begehen. Denn um

in die Gunst des verehrten Heiligen zu gelangen und die eigentlichen Ziele der Pilgerschaft einzulösen, d.h. reich und glücklich zu werden, wird den Pilgern nahegelegt, sich transgressiver Praktiken wie *Ritual seks* zu bedienen. Sie verbessern damit ihre Chance, Segen *(berkah)* zu empfangen und *Power* (*kasekten*) zu entwickeln und – sofern sie *Pesugihan* praktizieren – unermesslichen Reichtum anzuhäufen.

George Bataille hat in Bezug auf das Verbot und die Übertretung des Verbotenen (Franz.: *transgression*) auf folgendes hingewiesen: »Es gibt kein Verbot, das nicht übertreten werden kann. Oft ist die Übertretung erlaubt, oft sogar ist sie vorgeschrieben« (Bataille 1974: 59). Insofern die Transgression vorgeschrieben ist oder, wie im vorliegenden Fall, empfohlen wird, hat sie jedoch genau umrissene Regeln zu beachten: »Oft ist die Übertretung des Verbots nicht weniger an Regeln gebunden als das Verbot selbst« (Bataille 1974: 61). Zugleich sind Übertretung und Verbot nicht voneinander zu trennen, sondern stehen in einem funktionalen Zusammenhang: »Die organisierte Übertretung bildet mit dem Verbot ein Ganzes, und dieses Ganze definiert das soziale Leben« (Bataille 1974: 60–61).

Die Transgression gesellschaftlicher Normen suspendiert nicht diese Normen, sondern macht sie sichtbar (vgl. Foucault 1988a: 73). Sichtbar werden diese Normen dadurch, dass ihre Transgression nicht nur an strenge Regeln gebunden ist, sondern eine Verletzung dieser Regeln auch unabdingbar Sanktionen von Staat und Kirche nach sich zieht, die nicht nur die Geltung dieser Regeln der Übertretung, sondern auch die Geltung der zugrundeliegenden Normen bekräftigen und erneuern. Insofern kennzeichnet die Übertretung von Normen eine Doppelbewegung von Transgression und Affirmation und komplettiert in diesem Sinne diese Normen. Um noch einmal Bataille zu zitieren: »Die Übertretung ist keine Negation des Verbotes, sondern geht über das Verbot hinaus und vervollständigt es« (Bataille 1974: 59).

Die Regeln, die es den Pilgern im Kontext von Pilgerfahrt und Heiligenverehrung erlauben, das Verbot der Promiskuität zu übertreten, sind klar definiert und an allen drei untersuchten Orten die gleichen. Die Regeln lauten: Sex an einem sakralen Ort und zu einer sakralen Zeit mit einer Person des anderen Geschlechts, die kein legitimer Partner ist. Doch damit sind *alle* Bedingungen benannt, die die Pilger beachten müssen, damit der von ihnen vollzogene Sexualakt seitens des verehrten Heiligen als Opfergabe (*tumbal*) angenommen und mit Segen (*berkah*) und *Power* (*kasekten*) quittiert werden kann. Es handelt sich dabei in der Regel um Sex mit einer fremden Person, bei der völlig von Abkunft, Status etc. abgesehen wird. Im Kontext von *Ritual seks* sind Regeln des alltäglichen Verhaltens aufgehoben und soziale Distinktionen suspendiert, zudem werden im Vollzug dieser Praktiken körperliche Energien freigesetzt, die die Pilger wiederum als Beleg für die Gültigkeit ihrer Anschauungen und die Effektivität ihrer Praktiken erfahren.

Bei *Ritual seks* handelt es sich um eine rituelle Praktik, die sexuelle Transgression mit materiellem Glücksversprechen verbindet. Da es sich zugleich um eine mimetische Praktik handelt, die Pilger die verehrten Heiligen demnach *nicht* nachahmen, sondern im Vollzug des Rituals diese Heiligen *sind*, können sie für ihr Handeln auch nicht im herkömmlichen Sinne verantwortlich gemacht werden. Selbst wenn sie grundlegende Normen und Werte nicht zuletzt des Islam verletzen, bleiben sie ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge gute *javanische* Muslime. Die mimetische Angleichung an die verehrten Heiligen erlaubt den Pilgern demnach, einen kontrollierten Regelbruch zu bege-

hen – sofern sie die oben genannten Bedingungen erfüllen: einvernehmlicher Sex mit einer erwachsenen Person des anderen Geschlechts, die kein legitimer Partner ist. Und diese Bedingungen erfüllen sie auch, selbst wenn sie mit Prostituierten verkehren.[17]

Bereits Victor Turner (1974b: 309) hat im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Pilgerwesen folgendes beobachtet: »[…] the pilgrimage trail in Medieval Europe was dotted not only with hospices, hospitals and holy way stations, but also with taverns and bordellos« (Turner 1974b: 309). Fern der Heimat konnten sich die Pilger persönliche Freiheiten herausnehmen, die ihnen im Alltag verwehrt waren. Im Fall der zentraljavanischen Pilgerorte, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, verhält es sich nicht anders, und doch gibt es hier einen gravierenden Unterschied: Sex mit »ladies of easy virtue« (Turner 1974b: 309) ist hier keine negative Begleiterscheinung, von der angenommen werden kann, dass sie das Pilgerwesen seit seinen Anfängen kennzeichnet, sondern integraler Bestandteil des rituellen Geschehens. Die massive Gegenwart von Prostituierten an Pilgeroren wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus desakralisiert keineswegs diese Pilgerorte, und die Inanspruchnahme ihrer Dienstleistungen korrumpiert auch nicht die rituellen Praktiken. Schließlich erfüllen die Prostituierten alle Voraussetzung für eine Segensgewährung seitens der verehrten Heiligen – und angesichts der disproportionalen Beteiligung der Geschlechter an dieser rituellen Übung sind sie für viele männliche Pilger unabdingbare Voraussetzung dafür, das Ritual überhaupt durchführen zu können.

Prostituierte stehen in Indonesien am unteren Ende der *kasar-halus* Hierarchie, und das gilt auch für die Prostituierten in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus. Sie bekennen sich weder notwendig zum Islam, noch glauben sie mehrheitlich an die Effektivität der rituellen Praktiken, für die sie, wie es im Indonesischen (*Bahasa Indonesia*) heisst, gemietet werden (*disewakan*). Zumeist verfolgen sie ausschließlich kommerzielle Interessen, und gelegentlich schauen sie auch auf die in ihren Augen abergläubischen Praktiken der Pilger missbilligend bis verächtlich herab. Doch das muss die Pilger nicht interessieren. Was sie praktizieren, steht nicht nur in Übereinstimmung mit den oben angeführten Bedingungen für einen religiös sanktionierten Regelbruch, sondern auch mit tantrisch inspirierten Anschauungen, denen zufolge *jede fremde Frau* – unabhängig von Status und Hierarchie – als Ritualpartnerin für diese trangressiven Praktiken in Frage kommt.

Die Parallelen zu tantrischen Anschauungen und Praktiken sind in der Tat verblüffend: » […] the idea of sex with a stranger at a tomb is as close to the Tantric ideal as one is likely to get in Java, or anywhere else outside the Indian sub-continent« (Levenda 2011: 273). *Ritual seks* ist von tantrischen Anschauungen beeinflusst, ohne selbst tantrischen Ursprungs zu sein, insofern diese rituellen Praktiken zu einem Zeitpunkt aufkommen, als der Tantrismus auf Java längst in sufistischen Strömungen aufgegangen ist. Diese

---

17 Es sind insgesamt drei Parallelen, die *Ritual seks* mit tantrischen Praktiken verbinden: Neben dem mimetischen Moment und dem Ausschluss des eigenen Partners tritt noch der Ausschluss homosexueller Kontakte hinzu. Dieser Umstand ist insofern bemerkenswert, als Homosexualität in Indonesien *traditionell* keine größere Bedeutung beigemessen wird (vgl. z.B. Oetomo 1996). Doch gerade weil es sich *in der Regel* um keine normverletzende bzw. transgressive Praktik handelt, ist sie für *Ritual seks* ungeeignet.

Praktiken sind jedoch tantrisch inspiriert in dem Sinne, dass sie tantrische Prinzipien aufgreifen, die in der javanischen Gesellschaft subkutan überdauert haben. Dazu gehören kosmologische Vorstellungen, die sich in symbolischen Repräsentationen sexuell konnotierter Gegensätze artikulieren und zugleich daran erinnern, dass die punktuelle Überwindung dieser Gegensätze zu Fruchtbarkeit, Reichtum und Macht verhelfen kann. An diese Vorstellungen schließen die Pilger performativ an, wenn sie *Ritual seks* praktizieren.

Doppelmoral und die Dominanz der Männer

Angesichts befremdlicher Praktiken wie *Pesugihan dengan Ritual seks* ist an Clifford Geertz zu erinnern, dem zufolge es nicht so sehr darauf ankommt, »Religion zu definieren, sondern Religion zu erkennen« (Geertz 1988 [1968]: 15). Das Problem, das hier angesprochen wird, besteht mit anderen Worten darin, religiöse Vorstellungen und rituelle Praktiken auch dann als solche zu identifizieren, wenn sie nicht unseren vorgefassten Definitionen entsprechen.

Das angesprochene Problem zeigt sich in einer Reihe von Studien, die sich zwar mit dem Geschehen in Parang Kusumo und am Gunung Kemukus auseinandersetzen, die zahlreichen Prostituierten an diesen Pilgerorten jedoch entweder verschämt verschweigen (siehe z.B. Sholikhin 2009: 235) oder wortstark beklagen, dass rituelle Handlungen unter ihrem Einfluss profanen Vergnügungen und kommerziellen Interessen gewichen seien (siehe z.B. Fauzi 2012: 103). In beiden Fällen wird vom Kontext abgesehen, in dem sich rituelle Handlung und käuflicher Sex begegnen: Ort, Zeit und Person müssen genau definierte Bedingungen erfüllen, damit aus *Seks* ein Ritual werden kann. Und Prostituierte erfüllen – wie bereits ausgeführt – die an die Person geknüpfte Bedingung, der zufolge es sich um eine Person des anderen Geschlechts handeln muss, die kein legitimer Partner ist. Doch was macht den Einsatz von Prostituierten überhaupt notwendig? Warum beteiligen sich so wenig Pilgerinnen an *Ritual seks?* Und was kommt in der Dominanz von Männern an Pilgerorten wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus symbolisch zum Ausdruck?

Die Dominanz von Männern an den genannten Pilgerorten verweist auf eine Doppelmoral, die die javanische Gesellschaft kennzeichnet und sich nicht zuletzt darin äußert, dass Männern weit eher als Frauen zugestanden wird, ihren sexuellen Impulsen nachzugeben. Ein Seitensprung ist ein Kavaliersdelikt – und auch auf Java nicht genderneutral zu haben. Frauen verlieren ihre soziale Reputation wesentlich schneller als Männer, wenn sie eine vor- oder außereheliche Beziehung eingehen, da sie für den Zusammenhalt von Familie und Gesellschaft verantwortlich gemacht werden (vgl. Brenner 1999: 33). Darüber hinaus ist naturgemäß nur die Frau der Gefahr einer ungewollten Schwangerschaft ausgesetzt, und eine Scheidung würde sie deutlich schwerer treffen, vor allem, wenn sie nicht nur für sich selbst, sondern auch noch für ein uneheliches Kind aufkommen müsste.

Hinzu kommt, dass Frauen, die unbegleitet nach Parang Kusumo oder an den Gunung Kemukus pilgern, damit rechnen müssen, selbst für Prostituierte gehalten zu werden. Um diesem Verdacht zu entgehen, bleiben sie entweder gleich zu Hause oder reisen gemeinsam mit einem Pilgerschaftspartner an. Von daher gibt es viele junge Paare, die

die genannten Pilgerorte als religiös sanktionierten Freiraum nutzen, um gewissermaßen mit dem Segen des lokal verehrten Heiligen ihre Sexualität auszuleben.[18]

Dieses Verhalten ist nicht unabhängig von einer zunehmend sexualfeindlichen Politik der Republik Indonesien zu sehen, die es unverheirateten Paaren immer schwieriger macht, ein gemeinsames Hotelzimmer zu buchen, einen gemeinsamen Hausstand zu führen etc. Sich über diese Politik hinwegzusetzen impliziert einen subversiven Akt, der sich gegen die Einmischung des Staates in die privaten Angelegenheiten seiner Bürger und Bürgerinnen richtet. Zugleich steht zu vermuten, dass das im Dezember 2022 vom Parlament in Jakarta verabschiedete Gesetz, das außereheliche Sexualkontakte unter Strafe stellt, Pilgerorten wie Parang Kusumo und Gunung Kemukus zu noch größerer Attraktivität verhelfen wird, insofern es sich um einige der wenigen verbliebenen Freiräume für illegitime sexuelle Aktivitäten handelt. Da diese Entwicklung aus staatlicher Perspektive kontraindiziert ist, scheint die Zukunft der beiden genannten Pilgerorte ungewisser denn je.

Transgression und Tantrismus: Aktualisierung subkutan überdauerter Vorstellungen

Die These, dass es sich bei *Ritual seks* um eine tantrisch beeinflusste Praktik handelt, setzt keinen *ununterbrochenen* Traditionszusammenhang voraus, der gewissermaßen von der Gegenwart bis in die Zeiten von Candi Sukuh und Candi Ceto zurückreicht oder an die Tage von Kertanegara und Brawijaya anknüpft. Es wird an dieser Stelle vielmehr von der Revitalisierung subkutan überdauerter Vorstellungen ausgegangen, denen zufolge die punktuelle Überwindung von sexuell konnotierten Gegensätzen zu einer Quelle von Energie und Macht (*power*) werden kann. Diese tantrisch inspirierten Vorstellungen werden in bestimmten historischen Situationen aktualisiert, und eine solche Aktualisierung ist seit den 1980er und 1990er Jahren in Zentraljava zu beobachten. In diesem Zusammenhang sind drei oder vier Faktoren hervorzuheben, die nicht isoliert nebeneinanderstehen, sondern teils miteinander interagieren und sich im Hinblick auf das infrage stehende Phänomen, d.h. die Konjunktur von *Ritual seks*, gegenseitig verstärken.

Zur Konjunktur von *Ritual seks*, die in den 1980er und 1990er Jahren einsetzt und teilweise bis heute anhält, tragen politische Entscheidungen in den ersten beiden Jahrzehnten der *Orde Baru* bei, die darauf angelegt sind, *lokale* Formen der Religiosität gegenüber dem an Einfluss gewinnenden *globalen* Islam zu unterstützen. In diesem Zusammenhang ist die Förderung des Pilgerwesens hervorzuheben, in deren Verlauf zahlreiche Pilgerorte ausgebaut werden, darunter auch Pilgerorte, die für heterodoxe Ritualpraktiken bekannt sind. So wird in den 1970er und 1980er Jahren in Parang Kusumo durch erhebliche Umbaumaßnahmen der Sakralplatz Cepuri in seiner heutigen Form geschaffen, eine

18 Saksono beschreibt die Situation in Parang Kusumo – unfreiwillig komisch – folgendermaßen: »Banyak juga pasangan-pasangan muda-mudi yang berkunjung ke sini, entah untuk rekreasi sehat atau rekreasi ›tidak sehat‹ mengingat sewa kamar untuk *short time* (kurang lebih dua jam) hanya antara Rp. 10.000 hingga Rp. 20.000« (Saksono 2009: 75). Übersetzung: »Es gibt auch viele junge Paare, die hierher kommen, entweder zur gesunden Erholung oder zur ›ungesunden‹ Erholung, da ihnen bewusst ist, dass ein Zimmer für *short time* (etwa zwei Stunden) nur Rp. 10.000 bis Rp. 20.000 kostet« (Saksono 2009: 75).

Moschee auf diesem Platz errichtet und das lokale Heiligtum Puri Cepuri mit den beiden Sakralsteinen neu gestaltet. Ganz ähnlich verhält es sich am Gunung Kemukus, wo etwa zur gleichen Zeit der Weg hinauf zum Grabmal des Pangeran Samudro befestigt, ein großer Schlafsaal für die Pilger erbaut und die erste von insgesamt drei Moscheen eingeweiht wird.

Zu diesem Zeitpunkt hatten die Behörden am Grabmal der Roro Mendut in Gandu – wenn man so will – den Wettlauf mit dem organisierten Islam bereits verloren. Dort war es in den 1980er Jahren einem orthodox ausgerichteten Internat gelungen, seinen Einfluss geltend zu machen und mit einem Mix verschiedener Maßnahmen (Einschüchterung, Unterdrückung, Aufklärung) heterodoxe Ritualpraktiken zu verdrängen, zu denen nicht zuletzt auch *Ritual seks* gehört. Um ein Erstarken des organisierten Islam zu verhindern, wie er beispielhaft in Gandu zu beobachten ist, war seitens des Staates lange Zeit in Kauf genommen worden, mit der Förderung des Pilgerwesens auch heterodoxen Praktiken zu einem Aufschwung zu verhelfen. Schließlich war die Politik prioritär gegen den organisierten Islam gerichtet, und im Vordergrund stand das Bemühen, sowohl eine Religionisierung der Politik als auch eine Politisierung der Religion zu verhindern. Denn es war absehbar, dass der organisierte Islam darauf hinarbeiten würde, seine politische Machtbasis zu erweitern, um Kultur und Gesellschaft Indonesiens in seinem Sinne zu beeinflussen. Demnach wäre der erste Aspekt, der zur Konjunktur von *Ritual seks* beigetragen hat, darin zu sehen, dass in den 1970er und 1980er Jahren lokale Pilgerorte ausgebaut und lokale Formen des Islam gefördert wurden, zu denen *nolens volens* auch heterodoxe Praktiken gehören.

Die Konjunktur heterodoxer Ritualpraktiken ist außerdem im Kontext der Transformationen zu sehen, die in den letzten beiden Jahrzehnten der *Orde Baru* vorgenommen werden. Die Politik Suhartos vollzieht ab Mitte der 1980er Jahre eine »islamische Wende«, die mit Zugeständnissen an den politisch organisierten Islam einhergeht. In diesem Zusammenhang sind auch die internen Konversionen zu sehen, in deren Verlauf immer mehr *Abangan* zu *Santri* werden. Diejenigen *Abangan*, die an ihren Traditionen festhalten, tun das jedoch umso intensiver, als diese Traditionen zu einem Mittel der Distinktion gegenüber den immer einflussreicheren *Santri* werden. Und zu diesen Traditionen gehören nicht zuletzt auch Pilgerfahrt und Heiligenverehrung incl. heterodoxer Praktiken wie *Ritual seks*. Schließlich konstituieren sich die *Abangan* als soziale Kategorie nicht wie die *Santri* über Dogmen, von denen das Bekenntnis zur ersten der insgesamt fünf Säulen des Islam (*shahada*) besonders hervorzuheben wäre, sondern in allererster Linie über die rituellen Praktiken, die wie zum Beispiel *Tahlilan, Slametan, Pesugihan* von modernen und reformorientierten *Santri* ausnahmslos abgelehnt werden. *Abangan* grenzen sich mit der Betonung eben dieser Traditionen von diesen *Santri* und ihren als spirituell verarmt geltenden Anschauungen und Praktiken ab – ebenso wie von einer zunehmend am Islam orientierten Lebensführung, die von Kleidung über Ernährung bis zu den alltäglichen Grußformen reicht. Der zweite Aspekt, der zur Konjunktur von *Ritual seks* beiträgt, wäre demnach darin zu sehen, dass diese heterodoxen Praktiken es den rituellen Akteuren erlauben, ihr Selbstverständnis als *javanische* Muslime gegenüber der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft zu behaupten, die sich in Fragen der Lebensführung und der Auslegung des eigenen Glaubens zusehends an globalisierten Formen des Islam orientiert.

In der Reform-Ära ist schließlich eine Abgrenzung der *Abangan* gegenüber einer Politik zu beobachten, die zusehends von den *Santri* geprägt wird und selbst dort, wo sie sexualfeindliche Züge annimmt, Unterstützung bis weit ins liberal-nationalistische Lager erfährt. Es ist eine Politik, die jede Form einer öffentlichen Darstellung von Sexualität im Allgemeinen und von weiblicher Sexualität im Besonderen repressiv begegnet, da sie nach vorherrschender Meinung nicht mit den Prinzipien eines modernen Staates und einer modernen Religion zu vereinbaren ist. Gegen diese Politik wenden sich nicht nur die *Abangan*, die ihre lokalen Traditionen von *Tayuban* bis *Dangdut* bedroht sehen, sondern auch eine nicht unerhebliche Anzahl säkularer Bürger, die nicht so ohne weiteres bereit ist, sich den Restriktionen des Staates gegen Sex, Alkohol und Karaoke zu fügen. Wenn diese Bürger ausgehen und sich vergnügen wollen, kommen sie oft gar nicht umhin, Pilgerorte wie Parang Kusumo oder Gunung Kemukus aufzusuchen, da es sich um einige der wenigen verbliebenen, weil religiös sanktionierten Refugien für entsprechende Betätigungen handelt. Insofern steuern diese Orte nicht nur Pilger an, die eine spirituellen Erfahrung suchen, sondern auch Besucher, die auf ein sexuelles Abenteuer aus sind. Dazu gehören frustrierte Ehemänner, einsame Witwen, verliebte Paare etc., die zusammen mit den Pilgern, die zumindest während des Monats *Suro* die Mehrheit der Besucher bilden, den genannten Pilgerorten zum Ende des 20. Jahrhunderts einen Boom bescheren. Demnach wäre der dritte Faktor, der Pilgerorten mit *Ritual seks* zu einer Konjunktur verhilft, darin zu sehen, dass nicht nur Pilger, sondern auch Nachtschwärmer diese Orte als eine der letzten verbliebenen Freiräume aufsuchen, um sich in diesem Umfeld aus fliegenden Händlern, Heilern und Huren zu amüsieren.

Im Sinne eines kontrollierten Regelbruchs hat *Ritual seks* zudem eine kathartische Funktion: An klar benennbaren Orten und zu genau umrissenen Zeiten sind vor- oder außereheliche Sexualkontakte erlaubt oder sogar geboten. Diese Ausnahmen von der Regel unterstreichen nicht nur die Gültigkeit dieser Regel, sondern stabilisieren die Gesellschaft auch für den Rest des Jahres, insofern sie dazu beitragen, eine auf Entsexualisierung von Religion und Gesellschaft zielende Politik geduldiger hinzunehmen und besser zu ertragen. Aufgrund dieser Ventilfunktion begegnet eine Reihe von Politikern den inkriminierten Ritualpraktiken weitgehend ambivalent, verzichtet sie doch bislang darauf, mit aller Konsequenz gegen diese Praktiken vorzugehen. Vielleicht ist diesen Politikern jedoch auch folgendes bewusst:

Staatliche und religiöse Institutionen können heterodoxe Rituale und transgressive Praktiken zwar unterbinden – nicht jedoch die zugrundeliegenden Überzeugungen, d.h. kulturell verankerte Konzeptionen von der Notwendigkeit einer punktuellen Überwindung sexuell konnotierter Gegensätze. Selbst wenn die inkriminierten Praktiken von der Oberfläche verschwinden, verschwinden deshalb nicht notwendigerweise auch die zugrundeliegenden tantrisch inspirierten Konzeptionen aus den Köpfen der Menschen, von den Symbolisierungen dieser Konzeptionen ganz zu schweigen, die in Literatur und Kunst übermittelt werden.

Staatliche Behörden, lokale Politiker und islamische Funktionsträger (*Ulama*, *Kyai* etc.) bekämpfen diese Ideen und Praktiken. Doch selbst wo es ihnen gelingt, diese Ideen und Praktiken – wie am Grabmal der Roro Mendut und ansatzweise auch am Gunung Kemukus – zu unterdrücken, bleiben Konzeptionen von sexuell konnotierten Gegensätzen und die Überzeugung von der Notwendigkeit ihrer punktuellen Überwindung be-

stehen und können von daher zu einer anderen Zeit und an einem anderen Ort revitalisiert werden – was seit den 1980er Jahren in Zentraljava auch geschieht und nicht unabhängig von der sexualfeindlichen Politik der indonesischen Regierung zu sehen ist. *Ritual seks* ist Ausdruck der Devianz gegenüber einer zunehmend restriktiven Sexualpolitik, aber auch Reaktion sowohl auf den Formalismus einer orthodoxen Interpretation des eigenen Glaubens als auch einer modernen Interpretation des Islam, die die spirituellen Dimensionen vernachlässigt. Die heterodoxen Praktiken, die den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden, sind Ausdruck des Bedürfnisses nach einer solchen Spiritualität.

Pilgerorte als Heterotopoi

Die drei Pilgerorte, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen, sind alles andere als repräsentativ – weder für den Islam noch für das Pilgerwesen auf Java. Es handelt sich vielmehr um Orte, die im Anschluss an Michel Foucault (1984 [1967]) als Heterotopoi zu bezeichnen wären.

Heterotopoi sind Foucault zufolge Gegenort bzw. »counter-sites«, an denen »all the other real sites that can be found within the culture, are simultaneously represented, contested, and inverted« (Foucault 1984 [1967]: 3). Als reale Orte sind Heterotopoi fester Bestandteil der sie hervorbringenden Gesellschaft und stehen doch im Widerspruch zu ihr. Bestimmte Regeln, die das Zusammenleben in der Gesellschaft und nicht zuletzt auch das Mit- und Gegeneinander der Geschlechter bestimmen, sind hier außer Kraft gesetzt und lassen sich deshalb hinsichtlich ihrer sozialen Implikationen, d.h. hinsichtlich der Leistung, die sie für die Gesellschaft andernorts (»at all the other real sites«) erbringen, besonders gut untersuchen.

Foucault hat Friedhöfe und Bordelle als Beispiele für Heterotopoi angeführt (vgl. Foucault 1984 [1967]: 5 und 8). Pilgerorte mit Heiligengräbern, an denen *Ritual seks* praktiziert wird, können als weitere Beispiele angeführt werden, sind Friedhof und Bordell hier doch *gewissermaßen* ein und derselbe Ort. Die drei untersuchten Pilgerorte entsprechen darüber hinaus der von Foucault apostrophierten »effectively enacted utopia«, und die Utopie, die an diesen Orten vorweggenommen wird, besteht darin, dass sie Reichtum ohne Arbeit, Sex ohne Ehe versprechen. *Pesugihan dengan Ritual seks* ist der Inbegriff eines solchen Versprechens.

Darüber hinaus bringt dieses Ritual nicht nur kollektive Vorstellungen z.B. von der Komplementarität der Geschlechter zum Ausdruck, sondern erzeugt bzw. erneuert diese Vorstellungen auch performativ, d.h. in und durch die rituelle Praxis. Andere Vorstellungen werden wiederum verletzt, die z.B. mit Monotheismus und Monogamie auf den Begriff zu bringen wären, und damit ruft dieses Ritual konfessionsübergreifend die Reaktion von Staat und Kirche hervor, die mit dieser Reaktion wiederum die Geltung und Verbindlichkeit monotheistischer Vorstellungen und monogamer Lebensformen bekräftigen und erneuern.

Es sind Vertreter der höfischen Tradition (*Kraton, Paksikaton*), säkulare Politiker (*Pemkab*, *Bupati*) und islamische Funktionsträger (*Kyai, Ustadzah*), die gegen die drei Pilgerorte als Heterotopoi vorgehen, insofern sie versuchen, die in der Gesellschaft allgemein geltenden Normen und Werte auch an diesen Gegenorten durchzusetzen. Es geht dabei um

Normen und Werte, die im christlichen Kontext folgendermaßen lauten: »Du sollst keine anderen Götter haben neben mir«[19] bzw. »Du sollst nicht ehebrechen«[20] (vgl. Bibel 1968: 97–98). Und im Islam ganz ähnlich durchbuchstabiert werden: »Setze nicht neben Allah einen anderen Gott […]«[21] bzw. »Und bleibt fern der Hurerei; siehe, es ist eine Schändlichkeit und ein übler Weg«[22] (vgl. Koran 1960: 266 und 267).

Ritual seks verletzt nicht nur die hier angesprochenen Normen und Werte, sondern steht auch für die religiös sanktionierte Möglichkeit, sich – um im zuletzt anklingenden Duktus zu bleiben – mit Hurerei die Gunst eines Heiligen zu sichern, was der Mehrheitsgesellschaft als Inbegriff der Transgression erscheinen muss und folglich scharf verurteilt wird. Im Jargon der Religiösen ist von *haram, shirk, dosa* (Tabu, Vielgötterei, Sünde) die Rede, Nationalisten benutzen andere Kategorien und sprechen zum Beispiel von »abweichenden Praktiken« und »irregeleiteten Pilgern«.[23]

Angesichts des Versuchs, die mit Monotheismus und Monogamie verbundenen Normen und Werte überall in der Gesellschaft durchzusetzen, wird folgendes deutlich: Die drei Pilgerorte sind gesellschaftliche Arenen der Aushandlung divergierender Wertesysteme und Moralvorstellungen; es sind Arenen, in denen die Aushandlung zwischen Tradition und Moderne, *Adat* und *Agama* auf lokalspezifische Weise erfolgt und sich Zustimmung und Widerstand in Bezug auf diese Werte abzeichnen. Dabei bringt diese Aushandlung durchaus unterschiedliche, ja widersprüchliche Ergebnisse hervor: Während die Unterdrückung der heterodoxen Praktiken am Grabmal der Roro Mendut so erfolgreich ist, dass die Erinnerung an diese Praktiken bereits langsam verblasst, ist die Aushandlung am Gunung Kemukus aktuell in vollem Gange, während in Parang Kusumo nach wie vor eine eher ambivalente Haltung vorherrscht, insofern diese Praktiken zwar offiziell verurteilt, jedoch weitgehend geduldet werden.

Das Resultat dieser Aushandlungen ergibt kein einheitliches Bild: Die heterodoxen Praktiken werden von Teilen der Gesellschaft (*Pemkap* und *Pesantren*) bekämpft in Reaktion auf den wachsenden Zuspruch und die internationale Aufmerksamkeit, die diese Praktiken erfahren. Andere Teile der Gesellschaft (*Kraton*) sind angesichts der Religionisierung der javanischen Gesellschaft in ihrer Ablehnung eher zurückhaltend. Mit dieser komplexen Gemengelage ist nur ein zeitgeschichtlicher Moment benannt, ein Pendelschlag zwischen der Konjunktur heterodoxer Praktiken und ihrer behördlichen Repression, der keine Rückschlüsse darauf zulässt, inwieweit es sich hier um irreversible Prozesse oder ephemere Phänomene handelt und – noch viel weniger – wie sich die Interaktion zwischen *Adat* und *Agama*, Tradition und Moderne auf Java in Zukunft gestaltet.

---

19 Vgl. 2. Buch Mose, Kapitel 20, Vers 3

20 Vgl. 2. Buch Mose, Kapitel 20, Vers 14

21 Vgl. 17. Sure, »Die Nachtfahrt«, Vers 23

22 Vgl. 17. Sure, »Die Nachtfahrt«, Vers 34

23 *Pemkab, Pesantren* und *Kraton* sind sich – als zentrale Akteure an den drei untersuchten Pilgerorten – bei allen Unterschieden, die es zwischen ihnen geben mag, darin einig, dass Werte wie Monotheismus und Monogamie für alle Bürger der Republik Indonesien gleichermaßen verbindlich sein sollten. Auf eine monogame Lebensführung werden vor allem Frauen verpflichtet – von allen Konfessionen, die in Indonesien vertreten sind; lediglich der Islam sieht Ausnahmen für Männer vor, die so wohlhabend sind, dass sie die Gewähr dafür bieten, die bis zu vier Frauen, die sie heiraten dürfen, zumindest in finanzieller Hinsicht gleich zu behandeln.

Schließlich lässt die Durchsetzung einer modernen Religion spirituelle Leerstellen zurück, die von Traditionalisten erfolgreich besetzt werden. Von daher steht zu erwarten, dass heterodoxe Praktiken auf Java noch lange Zeit erhalten bleiben, selbst wenn *Ritual seks* mittelfristig verschwinden sollte. Die vorliegende Studie liefert jedenfalls kein Indiz für eine linear voranschreitende Islamisierung der indonesischen Gesellschaft, sondern entwirft ein komplexes Bild aus Modernisierung und Religionisierung, in dem sich die divergierenden und konvergierenden Interessen unterschiedlicher Akteure spiegeln – wie es sich für eine pluralistische Gesellschaft gehört.

7. Nachbemerkung

Im aktuellen Ringen um die rechte Auslegung der heiligen Schriften wird – zumindest aus Sicht muslimischer Aktivistinnen – der Islam dazu benutzt, um die Rechte von Frauen zu beschränken. Die genannten Aktivistinnen treten für eine Reinterpretation von Koran und Hadith ein, und zwar auf der Grundlage von *ijtihad*, d.h. einer unabhängigen Deutung bzw. selbständigen Auslegung der heiligen Schriften. Es geht ihnen zum Beispiel darum, die vermeintlich im Koran verankerte Ungleichbehandlung von Mann und Frau und die darauf basierende Doppelmoral hinsichtlich Sex und Sexualität zu hinterfragen. Angestrebt wird die Gleichstellung der Geschlechter *mit* dem Islam und *nicht gegen* ihn. Gesucht wird ein dritter Weg jenseits von religiösem Dogmatismus und westlichem Säkularismus.

Für den Erfolg dieser Bestrebungen sprechen mehrere Gründe: Zum einen ist die Komplementarität der Geschlechter – wie die vorliegende Untersuchung zu zeigen versucht – bis heute in Kultur und Gesellschaft Javas so stark verankert, dass sich eine diskriminierende Haltung gegenüber Frauen selbst im Rekurs auf Koran und Hadith *auf breiter Ebene* kaum durchsetzen dürfte. Zum anderen sind die heiligen Schriften nicht nur offen für alternative Interpretationen, sondern die dialektische Beziehung zwischen Text und Rezipient tritt mit der Verbreitung moderner Bildungseinrichtungen auch immer stärker ins Bewusstsein zeitgenössischer Interpreten. Darüber hinaus ist es selbst nach Auffassung namhafter *Kyai* möglich, mit den genannten Schriften (fast) alles zu belegen – wie auch das genaue Gegenteil davon.

Von daher scheint es nicht gänzlich ausgeschlossen, dass sich *eines Tages* – Islam hin oder her – auch in Indonesien die Auffassung durchsetzen wird, dass es Staat und Kirche nichts angeht, wenn sich zwei Erwachsene zum Sex verabreden – aus welchen Gründen auch immer: um einen Heiligen zu ehren, ein Kind zu zeugen oder aus Lust und Liebe. Hinzu kommt die große Flexibilität und Integrationsfähigkeit, die den Islam in Indonesien auszeichnet.

Die Integrationsfähigkeit des Islam zeigt sich nicht zuletzt in einer Vielzahl von Internet-Seiten, die nicht nur die vier, fünf oder zehn populärsten Pilgerorte vorstellen, an denen *Pesugihan* praktiziert werden kann, sondern unter Angabe einer Telefon-Nummer auch »pesugihan halal« bzw. »pesugihan yang halal online« anbieten. Das Beispiel

verdeutlicht, dass das Heterodoxe offenkundig Mittel und Wege findet, sich zwischen normativem Islam und digitaler Technologie auch in der Moderne zu behaupten.

Gegen das Heterodoxe vorzugehen, sei es im Internet oder an zentraljavanischen Pilgerorten, birgt zudem beträchtliche Risiken. Denn einem Grundaxiom der politischen Philosophie auf Java zufolge gelten Staat und Kirche nur solange als mächtig, wie sie sich nicht gezwungen sehen, ihre Macht auch auszuspielen. Sollten sie es dennoch tun und zum Beispiel die angesprochenen Pilgerorte schließen, stellten sie lediglich unter Beweis, dass ihnen die Macht über das Heterodoxe bereits entglitten ist.

Literatur

Abboud, Patrick

— 2014: *Sex mountain*. Special Broadcasting Service (SBS) One, 18. November 2014; www.sbs.com.au/news/dateline/story/sex-mountain (Zugriff am 15. Juni 2020)

Acciaioli, Greg

— 1985: Culture as art: From practice to spectacle in Indonesia. In: *Canberra Anthropology* 1985: 8(1-2): 148–172

Acri, Andrea

— 2019: Becoming a Bhairava in 19th-century Java. In: *Indonesia and the Malay World* 2019: 47(139): 285–307

Ahee, Patrick van

— 2016: *Loro Blonyo. Traditional sculpture of Central Jav*a. Online Publication: www.loroblonyo.org/home/1 (Zugriff am 12. Dezember 2020)

Anderson, Benedict

— 1972: The idea of power in Javanese culture. In: Holt (ed.) 1972: 1–69

Arnez, Monika

— 2010: Der Weg in die Islamisierung? Der Pornographie-Diskurs in Indonesien. In: Wawra (Hg.) 2000: 75–101

Arps, Bernard (ed.)

— 1993: *Performance in Java and Bali. Studies of narrative, theatre, music, and dance.* London: School of Oriental and African Studies

Asad, Talal

— 2009: The idea of an anthropology of Islam. In: *Qui Parle* 2009: 17(2): 1–30

Ashabranner, Brent and Martha

— 1980: Loro Blonyo: Traditional sculpture of Central Java. In: *Arts of Asia*, May-June 1980: 112–119

Assmann, Jan

— 2003: *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*. München/Wien: Hanser

Atkinson, Jane Monnig/Shelly Errington (eds.)

— 1990: *Power and difference: Gender in island Southeast Asia.* Stanford, Cal.: Stanford University Press

Augustin, Ernst
— 2003: *Die Schule der Nackten*. Roman. München: Beck
Awanohara, Susumu
— 1985: The new call to prayer: An Islamic revival threatens government moves to secularise the state. In: *Far Eastern Economic Review* vom 24. Januar 1985, S. 26–31
Azra, Azyumardi/Diana Afrianty/Robert W. Hefner
— 2007: Pesantren and Madrasa: Muslim schools and national ideals in Indonesia. In: Hefner/Zaman (eds.) 2007: 172–198
Babad Sultan Agung/BSA
— 1980: *siehe* Balai Penelitian Bahasa di Yogyakarta (Hg.) 1980
Babad Tanah Jawi/BTJ
— 2017: *siehe* Olthof (Hg.) 2017 [1941]
Balai Penelitian Bahasa di Yogykarta (Hg.)
— 1980: *Babad Sultan Agung*. Von R. Sungkana Langensuka 1873/74 niedergeschrieben, von Soenarko H. Poespito ins Indonesisch übersetzt und neu aufgelegt im PN Balai Pustaka Jakarta
Banerji, S. C.
— 1988: *A brief history of Tantra literature*. Calcutta: Naya Prokash
— 1992: *Tantra in Bengal: A study of its origin, development and significance. Second rev. and engl. edition*. New Delhi: Manohar
Barck, Karlheinz et al. (Hg,)
— 1992: *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam
Barth, Fredrik
— 1993: *Balinese worlds*. Chicago/London: The University of Chicago Press
Barton, Greg
— 1994: The impact of neo-modernism on Indonesian Islamic thought: The emergence of a new pluralism. In: Bourchier/Legge (eds.) 1994: 143–150
Basu, Helene
— 2013: Ethnologie und die Vervielfältigung von Modernität. In: Willems et al. (eds.) 2013: 379–414
Basedan, Anies Rasyid
— 2004: Political Islam in Indonesia: Present and future trajectory. In: *Asia Survey* 2004: 44(5): 669–690
Bataille, Georges
— 1974: *Der heilige Eros (L'Érotisme)*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein
Bauer, Thomas
— 2011: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*. Berlin: Insel Verlag
Baumann, Hermann
— 1955: *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: Reimer
Beatty, Andrew
— 1996: Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese slametan. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute, N.S.* 1996: 2(2): 271–288

— 1999: *Varieties of Javanese religion. An anthropological account*. Cambridge: Cambridge University Press

— 2009: *A shadow falls in the heart of Java*. London: Faber and Faber

— 2012: Return to the field. In: *Anthropology of this century* 2012: 4: 1–6. Online Publication: http://aotcpress.com/articles/return-field/ (Zugriff am 4. April 2023)

Becker, Judith

— 1993: *Gamelan stories: Tantrism, Islam, and aesthetics in Central Java*. Tempe, Arizona: Arizona State University

— 2004: *Gamelan stories: Tantrism, Islam, and aesthetics in Central Java*. Tempe, Arizona: Arizona State University (second, revised edition)

Behrend, Timothy

— 1984: Kraton, taman, mesjid: A brief survey and bibliographic review of antiquities in Java. In: *Indonesia Circle* 1984: 35: 29–55

— 1989: Kraton and cosmos in traditional Java. In: *Archipel* 1989: 37(1): 173–187

Belford, Aubrey

— 2012: The swingers' guide to Islam. In: *The Global Mail*, Online Edition, 11. Oktober 2012: www.theglobalmail.org/feature/the-swingers-guide-to-islam/419/ (Zugriff am 4. April 2023)

Belo, Jane

— 1949: *Bali: Rangda and Barong*. New York: Augustin

Bennett, Bruce/Dennis Haskell (eds.)

— 1992: *Myth, heroes and anti-heroes. Essays on the literature and culture of the Asia-Pacific-Region*. Nedlands, Australia: The University of Western Australia

Bennett, Linda Rae

— 2005: *Women, Islam and modernity: Single women sexuality and reproductive health in contemporary Indonesia*. Abingdon, Oxon: Taylor and Francis

— 2007: Zina and the enigma of sex education for Indonesian Muslim youth. In: *Sex Education* 2007: 7(4): 371–386

— 2015: Sexual morality and the silencing of sexual health within Indonesian infertility care. In. Bennett/Davies (eds.) 2015: 148–166

Bennett, Linda Rae/Sharyn Grahman Davies (eds.)

— 2015: *Sex and sexualities in contemporary Indonesia: Sexual politics, health, diversity and representation*. London/New York: Routledge

Berg, C. C.

— 1930: *Pranatjitra: Een Javaansche liefde uit het Javaansch vertaald*. Santpoort: C. A. Mees

— 1956: Javanische Geschichtsschreibung. In: *Saeculum* 1956: VII: 168–181

Bertrams, Björn/Antonio Roselli (Hg.)

— 2021: *Selbstverlust und Welterfahrung: Erkundungen einer pathischen Moderne*. Wien/Berlin: Turia und Kant

Bharati, Swami Agehananda [Aghenanda]

— 1961: *The ochre robe.* London: Allan and Unwin

— 1965: *The Tantric tradition*. London: Rider

Bibel

— 1968: *Die Bibel oder Die ganze heilige Schrift des alten und neuen Testaments*. Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt

Bigeon, Cécile

— 1982 : Labuhan : Rite royal du Kraton de Yogyakarta célébré sur la plage de Parangtritis. In: *Archipel* 1982: 24: 117–126

Blackburn, Susan (ed.)

— 2001: *Love, sex and power: Women in Southeast Asia*. Monash: Monash Asia Institute

Bloch, Ernst

— 1962 [1932]: Ungleichzeitigkeit und Pflicht zu ihrer Dialektik. In: Ernst Bloch: *Gesamtausgabe, Band 4: Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1962: 104–126

Bohannan, Laura

— 1982: Hamlet im Busch. In: *Transatlantik* 1982: 10: 41–45

Boland, Bernard Johan

— 1971: *The struggle of Islam in modern Indonesia*. The Hague: Nijhoff

Bolle, Kees W.

— 2005: Hieros Gamos. In: *Encyclopedia of Religion*, 2nd edition. Ed. Lindsay Jones. Detroit: Macmillan 2005: 3974–3978

Boomgaard, Peter

— 1993: Illicit riches. Economic development and changing attitudes towards money and wealth as reflected in Javanese popular belief. In: Lindblad (ed.): 1993: 197–215

Boon, James

— 1990: *Affinitities and extremes. Crisscrossing the bittersweat: Ethnology of East Indies history, Hindu-Balinese culture, and Indo-European allure*. Chicago and London: The University of Chicago Press

Bourchier, David/John Legge (eds.)

— 1994: *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s*. Clayton, Victoria: Monash University

Bourdieu, Pierre

— 1990 [1980]: *The logic of practice*. Stanford: Stanford University Press

— 1993 [1980]: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

— 2001: *Meditationen. Zur Kritik scholastischer Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Bräunlein, Peter

— 2012: *Zur Aktualität von Victor W. Turner: Einleitung in sein* Werk. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften

Braginsky, Vladimir

— 2004: The science of women and the jewel: The synthesis of Tantrism and Sufism in a corpus of mystical texts from Aceh. In: *Indonesia and the Malay World* 2004: 32(93): 141–175

Brakel, Clara

— 1997: »Sandhag-pangan« for the goddess: Offerings to Sang Hyang Bathari Durga and Nyai Lara Kidul. In: *Asian Folklore Studies* 1997: 56(2): 253–283

Brakel-Papenhuijzen, Clara

— 1988: *The sacred bedhaya dances of the Kratons of Surakarta and Yogyaka*rta. Rijksuniversiteit Leiden: Dissertation

Brandes, J. L. A. (ed.)

— 1920: *Pararaton (Ken Arok) of het bock der koningen van Tumapel en van Majapah*it. ›s-Gravenhage: Martinus Nijhoff (zweite Auflage)

Braten, Eldar

— 1989: »Safe is ambiguous«. Identity management and conditions of Islamization in a Central Javanese village. In: Gravers et al. (eds.) 1989: 57–95

Bredow, Wilfried von

— 2016: Hologrammatische Formel. Probleme beim Uhrenvergleich. In. *Indes. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft. Sonderheft: Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* 2016: 21–29

Brenner, Suzanne A.

— 1995: Why women rule the roost: Rethinking Javanese ideologies of gender and self-control. In: Ong/Peletz (eds.) 1995: 19–50

— 1998: *The domestication of desire: Women, wealth, and modernity in Java*. Princeton: Princeton University Press

— 1999: On the public intimacy of the New Order. In: *Indonesia* 1999: 67: 13–37

Bruinessen, Martin van

— 1998: Studies of Sufism and the Sufi orders in Indonesia. In: *Die Welt des Islams, New Series* 1998: 38(2): 192–219

— 1999: Global and local in Indonesian Islam. In: *Southeast Asian Studies* 1999: 37(2): 46–63

— 2000: *Muslims, minorities and modernity. The reconstruction of heterodoxy in the Middle East and Southeast Asia*. Inaugural lecture, Utrecht University, 21. November 2000. Online Publication: https://www.researchgate.net/publication/46603342_Muslims_Minorities_and_Modernity_The_restructuring_of_heterodoxy_in_the_Middle_East_and_Southeast_Asia (Zugriff am 4. April 2023)

— 2007: Saints, politicians and Sufi bureaucrats: Mysticism and politics in Indonesia's New Order. In: Bruinessen/Howell (eds.) 2007: 92–112

— 2011: *What happened to the smiling face of Indonesian Islam? Muslim intellectualism and the conservative turn in post-Suharto Indonesia*. Singapore: Nanyang Technological University

— 2013: Introduction: Contemporary developments in Indonesian Islam and the »conservative turn« of the early twenty-first century. In: Bruinessen (ed.) 2013: 1–20

Bruinessen, Martin van (ed.)

— 2013: *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the »conservative turn«*. Singapore: ISEAS

Bruinessen, Martin van/Julia Day Howell (eds.)

— 2007: *Sufism and the »modern« in Islam*. London/New York: Tauris

Bubandt, Nils

— 2014: *Democracy, corruption and the politics of spirits in contemporary Indonesia*. London/New York

Budiman, Arief (ed.)

— 1990: *State and civil society in Indonesia*. Clayton, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies

Buehler, Michael

— 2008: The rise of shari'a by-laws in Indonesian districts: An indication for changing patterns of power accumulation and political corruption. In: *South East Asia Research. Special Issue: The state and illegality in Indonesia* 2008: 16(2): 255–285

Bünte, Marco
— 2003: *Dezentralisierung in Indonesien. Teil 1: Initiation und Inhalt*. Online Publication (Zugriff am 26. August 2022)
— 2004: *Dezentralisierung in Indonesien. Teil 2: Bilanz und Perspektiven*. Online Publication (Zugriff am 26. August 2022)
Bush, Robin
— 2008: Regional Sharia regulations in Indonesia: Anomaly or symptom? In: Fealy/White (eds.) 2008: 174–191
Caillois, Roger
— 1988: *Der Mensch und das Heilige: Durch drei Anhänge über den Sexus, das Spiel und den Krieg in ihrer Beziehung zum Heiligen erweiterte Ausgabe*. München: Hanser
Candraningrum, Dewi
— 2013: *Negotiating women's veiling: Politics and sexuality in contemporary Indonesia*. Bangkok: Institut de recherché sur l'Asie du Sud-Est contemporaine
Carey, Peter/Vincent Houben
— 1987: Spirited Srikandhis and sly Sumbadras: The social, political and economic role of women at the Central Javanese courts in the 18th and early 19th centuries. In: Locher-Scholten/Niehof (eds.) 1987: 12–42
Casanova, José
— 1994: Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich. In: *Transit. Europäische Revue* 1994: 8: 21–41
Cederroth, Sven
— 1996: From ancestor worship to monotheism. Politics of religion in Lombok. In: *Temenos* 1996: 32: 7–36
Chalier-Visuvalingam, Elizabeth
— 1994: Union and unity in Hindu Tantrism. In: Goodman (ed.) 1994: 195–222
Chambert-Loir, Henri
— 2002: Saints and ancestors: The cult of Muslim saints in Java. In: Chambert-Loir/Reid (eds.) 2002: 132–140
Chambert-Loir, Henri/Anthony Reid (eds.)
— 2002: *The potent dead: Ancestors, saints and heroes in contemporary Indone*sia. Honolulu: Asia Studies Association
Chandra, Lokesh
— 1995: Nyai Lara Kidul: Goddess of southern seas. In: *Cultural Horizons of India* 1995: 4: 198–204
Christensen, Paul
— 2014: Modernity and spirit possession in Java. In: Gottowik (ed.) 2014: 91–110
Colombijn, Freek/Joost Coté
— 2015: Modernization of the Indonesian city, 1920–1960. In: Colombijn/Coté (eds.) 2015: 1–26
Colombijn, Freek/Joost Coté (eds.)
— 2015: *Cars, conduits, and kampongs: The modernization of the Indonesian city, 1920–1960*. Leiden/Bosten: Brill
Comaroff, Jean/John L. Comaroff
— 1993: Introduction. In: Comaroff/Comaroff (eds.) 1993: xi-xxxvii

— 1999: Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony. In: *American Ethnologist* 1999: 26(2): 279–303
— 2001: Millennial capitalism: First thoughts on a second coming. In: Comaroff/Comaroff (eds.) 2001: 1–56
Comaroff, Jean/John L. Comaroff (eds.)
— 1993: *Modernity and malcontents: Ritual and power in post-colonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press
— 2001: *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Durham and London: Duke University Press
Connor, Linda
— 1979: Corpse abuse and trance in Bali: The cultural mediation of aggression. In: *Mankind* 1979: 12: 104–118
Couperus, Louis
— 1926: *Unter Javas Tropensonne*. Berlin: Deutsche Buchgemeinschaft
Covarrubias, Miguel
— 1946: Island of Bali. Singapore: Periplus
Creese, Helen
— 2004: *Women of the Kakawin world: Marriage and sexuality in the Indic courts of Java and Bali*. Armonk, NY/London: Sharpe
Creese, Helen/Laura Bellows
— 2002: Erotic Literature in Nineteenth-Century Bali. In: *Journal of Southeast Asian Studies* 2002:33(3):385-413
Cut, Mita
— 2009: Mixing religious rituals and mystical experiences with modern democracy: Indonesia's Sultan Hamengku Buwono IX. In: *Political Theology* 2009: 10(4): 607–619
Dahm, Bernhard
— 2003: Multireligiosität in Indonesien. In: Lehmann (Hg.) 2003: 201–214
Daniels, Timothy
— 2009: *Islamic spectrum in Java*. Farnham: Ashgate
Daszenis, Jutta
— 1987: *Geistervorstellungen im javanischen Überzeugungssystem*. Berlin: Reimer
David, Bettina
— 2006: Porno-Aktionismus: Indonesien zensiert die eigene Kultur. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10. April 2006. Online Ausgabe (Zugriff am 10. Januar 2012)
— 2011: Du bist Muslim, aber lebst du auch als Muslim? In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 24. Dezember 2011. Online Ausgabe (Zugriff am 10. Januar 2012)
Davidson, Jamie S./David Henley (eds.)
— 2007: *The revival of tradition in Indonesian politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London: Routledge
Desawarnana
— 1995: *siehe* Robson (ed.) 1995
Dibia, I Wayan
— 2012: Revitalizing »Arja« in globalized Bali. In: *Asian Theatre Journal* 2012: 29(2): 466–494

Dickhardt, Michael/Andrea Lauser (eds.)

— 2016: *Religion, place and modernity: Spatial articulations in Southeast Asia and East Asia*. Leiden et al.: Brill

Doorn-Harder, Nelly van/Kees de Jong

— 2001: The pilgrimage to Tembayat: Tradition and revival in Indonesian Islam. In: *The Muslim World* 2001: 91: 325–353

Dove, Michael R. (ed.)

— 1988: *The real and imagined role of culture in development: Case studies from Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press

Dinas Pariwisata/DP Booklet

— 2016: *Obyek wisata: Ziarah makam Pangeran Samudro di Gunung Kemukus*. Pemerintah Kabupaten Sragen: Dinas Pariwisata Kebudayaan, Pemuda dan Olahraga, o.O., o.J. (ca. 2016), 13 Seiten

Dinas Penerbitan Balai Pustaka/DPBP

— 1956 : *Pranatjitra (Rara Mendut)*. Djakarta: Balai Pustaka 1956 (dritte Auflage)

Drewes, Gerardus W. J.

— 1929: Verboden Rijkdom. Een bijdrage tot de kennis van het volksgeloof op Java en Madoera. In: *Djawa. Tijdschrift van het Java-Instituut* 1929: 9(1): 22–33

— 1966: The struggle between Javanism and Islam as illustrated by the Serat Dermagandul. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 1966: 122: 309–365

Durkheim, Emile

— 1994 [1912]: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Effendy, Bahtiar

— 2003: *Islam and the state in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies

Eisenstadt, Shmuel N.

— 2000a : Multiple modernities. In: *Daedalus* 2000: 129(1): 1–29

— 2000b: *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist: Velbrück

— 2006a: Die Vielfalt der Moderne: Ein Blick zurück auf die ersten Überlegungen zu den »multiple modernities«. In: *Themenportal Europäische Geschichte* 2006. Online Publication (Zugriff am 20. Februar 2012)

— 2006b: Multiple Modernen im Zeitalter der Globalisierung. In: Schwinn (Hg.) 2006: 37–62

Eliade, Mircea

— 1985 [1954]: *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit*. Frankfurt a.M.: Insel

Emigh, John

— 1996: *Masked performance: The play of self and other in ritual and theater*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

Ende, Werner/Udo Steinbach (Hg.)

— 1984: *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck (1. Auflage)

Enzensberger, Hans Magnus

— 1977: *Der kurze Sommer der Anarchie. Buenaventura Durrutis Leben und Tod*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Errington, Shelly
— 1990: Recasting sex, gender, and power: A theoretical and regional overview. In: Atkinson/Errington (eds.) 1990: 1–58
Fabian, Johannes
— 1983: *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press
Fauzi, Muhammad Latif
— 2012: Religious symbolism and democracy encountered: A case of prostitution bylaw of Bantul. In: *Al-Jami'ah* 2012: 50(1). Online- Publication: https://www.aljamiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/138 (Zugriff am 4. April 2023).
Fealy, Greg
— 2008: Consuming Islam: Commodified religion and aspirational pietism in contemporary Indonesia. In: Fealy/White (eds.) 2008: 15–39
Fealy, Greg/Virginia Hooker/Sally White
— 2006: Indonesia. In: Fealy/Hooker (eds.) 2006: 39–50
Fealy, Greg/Virginia Hooker (eds.)
— 2006: *Voices of Islam in Southeast Asia: A contemporary sourcebo*ok. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
Fealy, Greg/Sally White (eds.)
— 2008: *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies
Featherstone, Mike/Scott Lash/Roland Robertson (eds.)
— 1995: *Global modernities*. London et al.: Sage
Fic, Victor M.
— 2003*: Indonesia: The origin and evolution of its pluralism: From the Hindu-Buddhist era, through the Islamic period to a modern secular state* (three volumes). New Delhi: Abhinav Publications
Firdaus, Haris
— 2009: *Politisasi mitos Pangeran Samudro*. Online Publication: http://rumahmimpi.blogspot.de/2009/06/politisasi-mitos-pangeran-samudro.html (Zugriff am 22. Mai 2020).
Fisch, Jörg
— 1998: *Tödliche Rituale. Die indische Witwenverbrennung und andere Formen der Totenfolge*. Frankfurt a.M./New York: Campus
Florida, Nancy K.
— 1992: The Badhaya Katawang: A translation of the song of Kangjeng Ratu Kidul. In: *Indonesia* 1992: 53: 20–32
— 1995: *Writing the past, inscribing the future: History as prophecy in colonial Java*. Durham: Duke University
Foucault, Michel
— 1984 [1967]: Of other spaces: Utopias and Heterotopias. In: *Architecture/Mouvement/Continuité*. October 1984: 1–9
— 1988: *Schriften zur Literatur*. Frankfurt a.M.: Fischer
— 1988a: Zum Begriff der Übertretung. In: Foucault 1988: 69–89
— 1992: Andere Räume. In: Barck et al. (Hg.) 1992: 34–46

— 1993 [1966]: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
— 1996 [1972]: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt a.M.: Fischer
Foulcher, Keith
— 1990: The construction of an Indonesian national culture. Patterns of hegemony and resistance. In: Budiman (ed.) 1990: 301–320
— 1994: Teaching Indonesian literature in an age of postmodernism. In: *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 1994: 28(1): 1–25
Fox, James
— 1991: Ziarah visits to the tombs of the Wali, the founders of Islam on Java. In: Ricklefs (ed.): 1991: 19–38
— 1997: Sunan Kalijaga and the rise of Mataram: A reading of the Babad Tanah Jawi as a genealogical narrative. In: Riddell/Street (eds.) 1997: 187–218
— 2002: Interpreting the historical significance of tombs and chronicles in contemporary Java. In: Chambert-Loir/Reid (eds.) 2002: 160–172
Fraccaroli, Arnaldo
— 1947: *Sumatra und Java. Menschen unter dem Äquator.* Essen und Freiburg: Chamier
Franke, Edith
— 2006: Zwischen Integration und Konflikt. Religiöse Pluralität in Indonesien. In: Franke/Pye (Hg.) 2006: 61–82
— 2012: *Einheit in der Vielfalt: Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser Pluralität in Indonesien.* Wiesbaden: Harrassowitz
Franke, Edith/Michael Pye (Hg.)
— 2006: *Religionen nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*. Berlin: Lit Verlag
Frazer, James George
— 1989 [1890]: *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Reinbek: Rowohlt
Fuhrmann, Klaus
— 1994: *Die Pilgerfahrt zum Gunung Kemukus. Soziale Dimensionen einer volksreligiösen Pilgerschaftstradition in Zentraljava*. Magisterarbeit: Albert Ludwigs-Universität Freiburg
— 2000: *Formen der javanischen Pilgerschaft zu Heiligenschreinen*. Dissertation: Universität Freiburg. Online Publication: https://www.freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:275/datastreams/FILE1/content (Zugriff am 4. April 2023)
Gaonkar, Dilip Parameshwar
— 2001: On alternative modernities. In: Gaonkar (ed.): 2001: 1–23
Gaonkar, Dilip Parameshwar (ed.)
— 2001: *Alternative modernities*. Durham/London: Duke University Press
Gebauer, Gunter/Christoph Wulf
— 2003: *Mimetische Weltzugänge: Soziales Handeln – Rituale und Spiele – ästhetische Produktionen*. Stuttgart: Kohlhammer
Geels, Antoon
— 1997: *Subud and the Javanese mystical tradition*. Richmond: Curzon
Geertz, Clifford
— 1960: *The religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press

— 1968: *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*. New Haven/ London: Yale University Press

— 1973: *The interpretation of cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books

— 1973a: »Internal conversion« in contemporary Bali. In: Geertz 1973: 170–189

— 1973b: Deep play: Notes on the Balinese Cockfight. In: Geertz 1973: 412–453

— 1973c: Ritual and social Change. A Javanese example. In: Geertz 1973: 142–169

— 1987: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

— 1987a: Person, Zeit und Umgangsformen auf Bali. In: Geertz 1987: 133–201

— 1987b: Common sense als kulturelles System. In: Geertz 1987: 261–288

— 1988 [1968]: *Religiöse Entwicklungen im Islam: Beobachtet in Marokko und Indonesien*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

— 1990: »Popular art« and the Javanese tradition. In: *Indonesia* 1990: 50: 77–94

— 2001: The Near East in the Far East. On Islam in Indonesia. In: *Occasional Papers of the School of Social Science*, Paper No. 12, December 2001: 1–14

— 2003: Which way to Mecca? Part I. In: Inglis (ed.) 2003: 135–144

Geertz, Hildred

— 1961: *The Javanese family: A study of kinship and socialization*. New York: The Free Press of Glencoe

Gellner, Ernest

— 1969: A pendulum swing theory of Islam. In: Robertson (ed.) 1969: 127–138

— 1985 [1981]: *Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung*. Stuttgart: Klett-Cotta

Gennep, Arnold van

— 1981 [1909]: *Les rites de passage*. Paris : Picard

— 1999 [1909] : *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt a.M. et al.: Campus

Geschiere, Peter

— 1997: *The modernity of witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia

Giddens, Anthony

— 1991: Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age. Stanford, Cal.: Stanford University Press

Gil, Sylwia

— 2014: Syekh Siti Jenar: Javanese mystic. Online Publication: https://www.academia.edu/13808685/Syekh_Siti_Jenar_Javanese_Mystic (Zugriff am 4. April 2023)

Gillespie, Piers

— 2007: Current issues in Indonesian Islam: Analysing the 2005 Council of Indonesian Ulama fatwa No. 7 opposing pluralism, liberalism and secularism. In: *Journal of Islamic Studies* 2007: 18(2): 202–240

Girard, René

— 1992 [1972]: *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt a.M.: Fischer

Glasenapp, Helmuth von

— 1925: Indien. In: *Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen*, hg. von Karl Döhring. München: Müller

— 1928: *Heilige Stätten Indiens: Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas und Buddhisten, ihre Legenden und ihr Kultur.* München: Müller

— 1940: *Buddhistische Mysterien: Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs.* Stuttgart: Spemann
— 1943: *Die Religionen Indiens*. Stuttgart: Kröner
Goodman, Hananya (ed.):
— 1994: *Between Jerusalem and Benares: Comparative studies in Judaism and Hinduism*. Albany: State University of New York Press 1994
Gottowik, Volker
— 2005: *Die Erfindung des Barong. Mythos, Ritual und Alterität auf Bali*. Berlin: Reimer
— 2008: The Barong wants to go out again: Krisis moneter and the resurgence of rituals in Indonesia. In: *Austrian Journal of South-East Asian Studies* 2008: 1(2): 95–104. Online Publication: https://aseas.univie.ac.at/index.php/aseas/article/view/2454 (Zugriff am 4. April 2023)
— 2010a: Ein Ritual ohne Höhepunkt? Der Kreis um Walter Spies und die Deutung des Calonarang. In: Gottowik (Hg.) 2010: 85–112
— 2010b: Transnational, translocal, transcultural: Some remarks on the social relations between Balinese and ethnic Chinese on Bali. In: *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 2010: 25(2): 178–212
— 2012: The pilgrimage to Gunung Rinjani on Lombok, Indonesia: A picture story. Online Publication: https://www.researchgate.net/publication/348730322_The_Pilgrimage_to_Gunung_Rinjani_on_Lombok_Indonesia_A_Picture_Story (Zugriff am 4. April 2023))
— 2014a: Introduction. In: Gottowik (ed.) 2014: 9–30
— 2014b: Ethnicity and violence on Bali: And what Barong Landung says about it. In: Gottowik (ed.) 2014: 217–236
— 2015: The Lingsar Festival on Lombok, Indonesia: A picture story. Online Publication: https://www.researchgate.net/publication/348730341_The_Lingsar_Festival_on_Lombok_Indonesia_A_Picture_Story (Zugriff am 4. April 2023)
— 2016: In search of holy water: Hindu pilgrimage to Gunung Rinjani on Lombok, Indonesia, as a multi-religious site. In: Dickhardt/Lauser (eds.) 2016: 205–243
— 2018: Pilgrims, prostitutes and »ritual seks«: Heterodox ritual practices in the context of the Islamic veneration of saints in Central Java. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkund*e 2018: 174(4): 393–421
— 2019: Cooperation and contestation at a shared sacred site: The Lingsar festival on Lombok, Indonesia. In: *Annual Review of the Sociology of Religion* 2019: 10: 49–69
— 2020: Ritual, sex and the body: Heterodox ritual practices at pilgrimage sites in Central Java. In: *The Asia Pacific Journal of Anthrop*ology 2020: 21(4): 332–351
— 2021: Sexuelle Transgression und Selbstverlust: Mimetische Praktiken in Ethnologie und Religion. In: Bertrams/Roselli (Hg.) 2021: 322–347
— 2022: Frauenopfer auf Bali: Anmerkungen zu einer bislang unbekannten historischen Quelle. Preprint: https://www.researchgate.net/publication/358639222_Frauenopfer_auf_Bali_Anmerkungen_zu_einer_bislang_unbekannten_historischen_Quelle_Witwenverbrennung (Zugriff am 4. April 2023)
Gottowik Volker (Hg.)
— 2010: *Die Ethnographen des letzten Paradieses: Victor von Plessen und Walter Spies in Indonesien*. Bielefeld: transcript

— 2014: *Dynamics of religion in Southeast Asia: Magic and modernity*. Amsterdam: Amsterdam University Press

Graf, Arndt/Susanne Schröter/Edwin Wieringa (eds.)

— 2010: *Aceh: History, politics and culture*. Singapore: ISEAS

Gravers, Mikael et al. (eds.)

— 1989: *Southeast Asia between autocracy and democracy*. Aarhus: Aarhus University Press

Gray, Peter

— 2008a: *Meeting Pak Agus*. Blog entry, 6. Juli 2008: http://notesfromjava.blogspot.de/2008/07/meeting-pak-sigit.html (Zugriff am 4. April 2023)

— 2008b: *Malam Jumaat Kliwon*. Bog entry, 25. Juli 2008: http://notesfromjava.blogspot.de/2008/07/malam-jumaat-kliwon.html (Zugriff am 4. April 2023)

Guillot, Claude

— 2002: The Tembayat hill: Clergy and royal power in Central Java from the 15th to the 17th century. In: Chambert-Loir/Reid (eds.) 2002: 141–159

Gupta, Sanjukta/Dirk Jan Hoens/Teun Goudriaan

— 1979: *Hindu Tantrism*. Leiden/Köln: Brill

Guzman, Orlando de

— 2006: *Apakah ada hubungan antara G 30 S dan munculnya mitos Pangeran Samodro di Gunung Kemukus*. Laporan Hasil Penelitian, Universitas Muhammadiyah, Fakultas Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik, Malang

Habermas, Jürgen

— 1985: *Die neue Unübersichtlichkeit: Kleine politische Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

— 2001: *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. Online Publication (Zugriff am 4. April 2023)

Hadar, Ivan A.

— 1999: *Bildung in Indonesien: Krise und Kontinuität. Das Beispiel Pesantren*. Frankfurt a.M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation

Hadiwidjojo, K. G. P. H.

— 1972: Danse sacrée à Surakarta: La signification du *Bedojo Ketawang*. In: *Archipel* 1972: 3: 117–132

Hägerdal, Hans

— 2001: *Hindu rulers, Muslim subjects: Lombok and Bali in the seventeenth and eighteenth centuries*. Bangkok: White Lotus Press

Hall, Kenneth R.

— 1996: Ritual networks and royal power in Majapahit Java. In: *Archipel* 1996: 52: 95–118

Harjo, Hank

— 2003: *Mendut: Fabled love story of Java*. Bloomington: Author House

Harnish, David

— 2005: New lines, shifting identities. Interpreting change at the Lingsar-Festival in Lombok, Indonesia. In: *Ethnomusicology* 2005: 49/1: 1–24

Hartland, Edwin Signey

— 1914: *Ritual and belief: Studies in the history of religion*. London: Williams and Norgate

Haryanto, Ignatius
— 2011: Media ownership and its implications for journalists and journalism in Indonesia. In: Sen/Hill (eds.) 2011: 104–118
Hatley, Barbara
— 1988: Texts and contexts: The Roro Mendut folk legend on stage and screen. In: Sen (ed.) 1988: 14–24
Hauser, Schäublin, Brigitta (Hg.)
— 1991: *Ethnologische Frauenforschung: Ansätze, Methoden, Resultate*. Berlin: Reimer
— 2014: *Between harmony and discrimination: Negotiating religious identities within majority-minority relationships in Bali and Lombok*. Leiden/Boston: Brill
Hawley, John Stratton/Donna Marie Wulff (eds.)
— 1982: *The divine consort: Radha and the goddesses of India*. Berkeley: Religious studies series
Haworth, Abigail
— 2004: Where sex with a stranger brings good luck. In: *Marie Claire* (US Edition) 2004: 11(11): 158–163
Hefner, Robert W.
— 1987a: The politics of popular art: *tayuban* dance and culture change in East Java. In: *Indonesia* 1987: 43: 75–94
— 1987b: Islamizing Java? Religion and politics in rural East Java. In: *Journal of Asian Studies* 1987: 46(3): 533–554
— 1998: Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism: A global age. In: *Annual Review of Anthropology* 1998: 27: 83–104
— 2000: *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press
— 2011: Where have all the *abangan* gone? Religionization and the decline of non-standard Islam in Indonesia. In: Picard/Madinier (eds.) 2011: 92–114
— 2018: Which Islam? Whose Sharia? Islamisation and citizen recognition in contemporary Indonesia. In: *Journal of Religions and Political Practice* 2018: 9: 1–31
Hefner, Robert (ed.)
— 1993: *Conversion to Christianity: Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press
— 2018: *Routledge handbook of contemporary Indonesia*. London/New York: Routledge
Hefner, Robert/Muhammad Qasim Zaman (eds.)
— 2007: *Schooling Islam: The culture and politics of modern Muslim education*. Princeton: Princeton University Press
Hennings, Werner
— 2007: On the constitution of space and the construction of places: Java's magic axis. In: Wassmann/Stockhaus (eds.) 2007: 125–145
Henschke, Rebecca
— 2014: Mystic mountains. Online Publication: https://www.abc.net.au/radionational/programs/archived/360/mystic-mountains/5328134 (Zugriff am 4. April 2023)
Heryanto, Ariel
— 1988: The »development« of development. In: *Indonesia* 1988: 46: 1–24

Hidayat, Aat

— 2018: Rekonstruksi pendidikan Islam dalam perubahan mindset masyarakat Gunung Kemukus. In: *Edukasi. Jurnal Penelitian Pendidikan Islam* 2018: 13(2). Online Publication: https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Edukasia/article/view/3636 (Zugriff am 4. April 2023)

Hien, H. A. van

— 1912: *De javaansche geestenwereld en de betrekking, die tusschen de geesten en de zinnelijke wereld bestaat [...]. Deel 1: De geschiedenis der godsdiensten en der tijdrekenkunde op Java*. Vijfde en verbeterde druk. Bandoeng: Fortuna

Hobart, Angela/Urs Ramseyer/Albert Leemann

— 1996: *The people of Bali.* Oxford et al.: Blackwell

Hobsbawm, Eric

— 1983: Introduction. In: Hobsbawm/Ranger (eds.) 1983: 1–14

Hobsbawm, Eric/Terence Ranger (eds.)

— 1983: *The invention of tradition*. Cambridge University Press

Holt, Claire (ed.)

— 1972: *Culture and politics in Indonesia*. Ithaca et al.: Cornell University Press

Hooker, Virginia Matheson (ed.)

— 1993: *Culture and society in New Order Indone*sia. Kuala Lumpur et al.: Oxford University Press

Hooykaas, C.

— 1964: *Agama tirtha: Five studies in Hindu-Balinese religion*. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij

— 1964a: Siva-Linga: The mark of the Lord. In: C. Hooykaas 1964: 141–190

Hornbacher, Annette

— 2005: *Zuschreibung und Befremden. Postmoderne Repräsentationskrise und verkörpertes Wissen im balinesischen Tanz*. Berlin: Reimer

Hosen, Nadirsyah

— 2004: Behind the scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998). In: *Journal of Islamic Studies* 2004: 15: 147–179

Hostetler, Jan

— 1982: Bedhaya semang: The sacred dance of Yogyakarta. In: *Archipel* 1982:24: 123–142

Houben, Vincent/Mona Schrempf

— 2008: Introduction: Figurations and representations of modernity. In: Houben/Schrempf (eds.) 2008: 7–20

Houben, Vincent/Mona Schrempf (eds.)

— 2008: *Figurations of modernity: Global and local representations in comparative perspective*. Frankfurt a.M./New York

Howell, Julia Day

— 2001: Sufism and the Indonesian Islamic revival. In: *The Journal of Asian Studies* 2001:60(3): 701–729

— 2007: Modernity and Islamic spirituality in Indonesia's new Sufi networks. In: Bruinessen/Howell (eds.) 2007: 217–240

Howell, Julia Day/Martin van Bruinessen
— 2007: Sufism and the »modern« in Islam. In: Bruinessen/Howell (eds.) 2007: 3–18
Hughes-Freeland, Felicia
— 1993: Golèk Ménak and Tayuban: Patronage and professionalism in two spheres of Central Javanese culture. In: Arps (ed.) 1993: 88–120
— 2008: *Embodied communities: Dance tradition and change in Java*. New York: Berghahn
Hull, Terence H./Endang Sulistyaningsih/Gavin W. Jones
— 1999: *Prostitution in Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan
Hunter, Thomas M.
— 1998: *Blossoms of longing: Ancient verses of love and lament. Translations from the Old Javanese*. Jakarta: The Lontar Foundation
Ida, Rachmah
— 2011: Reorganisation of media power in post-authoritarian Indonesia: Ownership, power and influence of local media entrepreneurs. In: Sen/Hill (eds.): 2011: 13–25
Ineanrah (Hg.)
— o.J.: *Roro Mendut. Cerita dari Jawa*. Bandung: Citra Budaya. Seri Cerita Rakyat
Inglis, Fred (ed.)
— 2003: *Life among the Anthros and other essays*. Princeton and Oxford: Princeton University Press
Jay, Robert
— 1969: *Javanese villagers. Social relations in rural Modjokuto*. Cambridge, Mass.: MIT Press
Jessup, Helen Ibbitson
— 1990: *Court arts of Indonesia*. New York: The Asia Society Galleries
Jones, Tod
— 2012: Indonesian cultural policy in the reform era. In: *Indonesia* 2012: 93: 147–176
Jones, Gavin W./Endang Sulistyaningsih/Terence H. Hull
— 1998: Prostitution in Indonesia. In: Lim (ed.) 1998: 29–66
Jonge, Huub de
— 2008: Patriotism and religion: Pilgrimages to Soekarno's grave. In: Margry (ed.) 2008: 95–120
Joseph, Suad et al. (eds.)
— 2012: *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. Leiden: Brill
Kalinowski, Peter
— 2007: *Die Grenzen des Mimetischen. Kritische Betrachtungen zu Pierre Bourdieus Habitus-Konzept*. Freiburg: Verlag Martin Seeh
Kapferer, Bruce
— 2002: Introduction: Outside all reason: Magic, sorcery and epistemology in anthropology. In: Kapferer (ed.) 2002: 1–30
Kapferer, Bruce (ed.)
— 2002: *Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery*. New York: Berghan
Kats, J.
— 1921: Een Javaansche Tristan-Figuur. In: *Handelingen van het Eerste Congres voor Taal-, Land-en Volkenkunde van Java*. Weltevreden 1921: 379–390

Kaube, Jürgen

— 2016: Fortschrittsglaube contra Nostalgie: Welcher Zeit gehört die Gegenwart an? In: *Indes: Zeitschrift für Politik und Gesellschaft. Sonderheft: Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit* 2016: 145–150

Kaufmann, Franz-Xaver

— 1989: *Religion und Modernität: Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr

Keeler, Ward

— 1983a: *Symbolic dimensions of the Javanese house. Working Paper 29*. Victoria, Australia: Monash University Centre of Southeast Asian Studies 1983: 1–11

— 1983b: Shame and stage fright in Java. In: *Ethos* 1983: 11(3): 152–165

— 1987: *Javanese shadow plays, Javanese selves*. Princeton: Princeton University Press

Kieven, Lydia

— 2013: *Following the cap-figure in Majapahit temple reliefs: A new look at the religious function of East Javanese temples, fourteenth and fifteenth century*. Leiden: Brill

Kim, Hyung-Jun

— 1996: *Reformist Muslims in a Yogyakarta village: The Islamic transformation of contemporary socio-religious life.* Canberra: ANU E Press

Kinney, Ann R./Marijke Klokke/Lydia Kieven

— 2003: *Worshiping Siva and Buddha: The temple art of East Java*. Honolulu: University of Hawai'i Press

Kinsley, David

— 2000: *Die indischen Göttinnen*. Frankfurt a.M.: Insel

Kitiarsa, Pattana

— 2008: Introduction: Asia's commodified sacred canopies. In: Kitiarsa (ed.) 2008: 1–12

Kitiarsa, Pattana (ed.)

— 2008: *Religious commodifications in Asia: Marketing gods*. London and New York: Routledge

Kleden, Ignas

— 1990: The changing political leadership of Java: The significance of Sultan Hamengku Buwono IX. In: Budiman (ed.): 1990: 349–363

Knauft, Bruce M.

— 2002: Critically modern: An introduction. In: Knauft (ed.) 2002: 1–54

Knauft, Bruce M. (ed.)

— 2002: *Critically modern: Alternatives, alterities, anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press

Koentjaraningrat

— 1985: *Javanese culture*. Singapore: Oxford University Press

Kohl, Karl-Heinz

— 1993: *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: Beck

Koran

— 1960: *Der Koran*. Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning. Stuttgart: Reclam

Koselleck, Reinhart

— 2000: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

— 2015: *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

— 2015a: Wie neu ist die Neuzeit? In: Koselleck 2015: 225–239

Kramer, Fritz

— 1987: *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt a.M.: Athenäum

Kreemer, J.

— 1879: Blorong of de geldgodin der Javanen. In: *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap. Bijdragen tot de kennis der zending en der taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indie* 1879: 23: 1–12

Kubitscheck, Hans Dieter/Ingrid Wessel

— 1981: *Geschichte Indonesiens: Vom Altertum bis zur Gegenwart*. Berlin: Akademie-Verlag

Kuhnt-Saptodewo, Sri

— 2006: *Getanzte Geschichte. Tanz, Religion und Geschichte auf Java*. Wien: Lit

Kumar, Ann

— 1997: *Java and modern Europe: Ambiguous encounters*. Richmond: Curzon

Laksana, Albertus Bagus

— 2014: *Muslim and Catholic pilgrimage practices. Explorations through Java*. Farnham et al.: Ashgate

Laksono, P. M.

— 1986: *Tradition in Javanese social structure, kingdom and countryside: Changes in the Javanese conceptual model*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press

— 1988: Perception of volcanic hazards: Villagers versus government officials in Central Java. In: Dove (ed.) 1988: 183–200

Landwehr, Achim

— 2012: Von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«. In: *Historische Zeitschrift* 2012: 295(1): 1–34

Lee, Khoon Choy

— 1999: *A fragile nation: The Indonesian crisis*. Singapor: World Scientific

Lehmann, Hartmann (Hg.)

— 2003: *Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte*. Göttingen: Wallstein

Levenda, Peter

— 2011: *Tantric temples: Eros and magic in Java*. Lake Worth, FL: Ibis Press

Levine, Donald N.

— 1985: *The flight from ambiguity. Essays in social and cultural theory*. Chicago/London: The University of Chicago Press

Levtzion, Nehemyah (ed.)

— 1979: *Conversion to Islam*. New York: Holmes and Meier

Liberty

— 1990: Menjaring rezeki lewat seks bebas: Gunung Kemukus semakin panas. In: *Liberty* 1990: 37(1734); 28–29, 60–61

Liddle, R. William
— 1996: The Islamic turn in Indonesia: A political explanation. In: *Journal of Asian Studies* 1996: 55(3): 613–634
Lim, Lin Lean (ed.)
— 1998: *The sex sector: The economic and social basis of prostitution in Southeast Asia*. Geneva: International Labour Office
Lindblad, J. Thomas (ed.)
— 1993: *New challenges in the modern economic history of Indonesia*. Leiden: Programme of Indonesian Studies
Lindquist, Johann A.
— 2009: *The anxieties of mobility: Migration and the tourism in the Indonesian borderlands*. Honolulu: University of Hawai'i Press
Locher-Scholten, Elsebeth/Anke Niehof (eds.)
— 1987: *Indonesian women in focus: Past and present notions*. Dordrecht: Foris
Loebis, Zamira
— 2000: For the love of god: At a prince's tomb in Central Java thousands gather to pray – and to make love. Online Publication: http://edition.cnn.com/ASIANOW/time/features/ontheroad/indonesia.orgy.html (Zugriff am 16. Februar 2023)
Lovric, Barbara
— 1987: *Rhetoric and reality: The hidden nightmare. Myth and magic as representations and reverberations of morbid realities*. Sydney: University of Sydney, Ph.D. Dissertation
Luhmann, Niklas
— 1982: *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
Lukens-Bull, Ronald
— 2005: *A peaceful Jihad: Negotiating identity and modernity in Muslim Java*. New York: Palgrave Macmillan
Lysloff, René
— 2001: Rural Javanese »tradition« and erotic subversion: Female dance performance in Banyumas (Central Java). In: *Asian Music* 2001/2002: 33(1): 1–24
Maeva, Mila et al. (eds.)
— 2020: *Between the worlds: Magic, miracles, and mysticism, Vol. 2*. Sofia: Paradigma
Maffesoli, Michel
— 1986: *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus*. Frankfurt a.M.: Syndikat
Magnis-Suseno, Franz
— 1981: *Javanische Weisheit und Ethik: Studien zu einer östlichen Moral*. München/Wien: Oldenbourg
Majelis Ulama Indonesia/MUI Booklet
— 2017: *Mitos dan khurafat di Gunung Kemukus*. Oleh: Tim peneliti Majelis Ulama Indonesia/MUI, Kabupaten Sragen, Jawa Tengah
Mangunwijaya, Yusuf Bilyarta
— 1978: *Puntung-puntung Roro Mendut: Kumpulan karangan tentang kebudayaan, perikemanusiaan dan kemasyarakatan*. Jakarta: Gramedia
— 1983: *Roro Mendut: Novel Sejarah*. Jakarta: Gramedia

Manullang, Achmad C.

— 1988: *Die Staatssoziologie der Pancasila*. Würzburg: Creator

Marcus, George E.

— 1995: Ethnographies in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. In: *Annual Review of Anthropology* 1995: 24: 95–117

Marglin, Frédérique Apffel

— 1982: Types of sexual union and their implicit meanings. In: Hawley/Wulff (eds.) 1982: 298–315

— 1985: *Wives of the god-king: The rituals of the Devadasis of Puri*. Delhi et al.: Oxford University Press

Margry, Peter Jan (ed.)

— 2008: *Shrines and pilgrimage in the modern world: New itineraries into the sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press

Mauss, Marcel

— 1978: *Soziologie und Anthropologie, Band 2: Gabentausch – Todesvorstellung – Körpertechniken*. Frankfurt a.M. et al.: Ullstein

— 1978a [1930]: Die Techniken des Körpers. In: Mauss 1978: 199–217

McLeod, Ross/Andrew MacIntyre (eds.)

— 2007: *Indonesia, democracy and the promise of good governance*. Singapure: ISEAS

Meer, Nancy C. van Stetten van der

— 1979: *Sawah cultivation in ancient Java. Aspects of development during the Indo-Javanese period, 5th to 15th century*. Canberra: Australian National University Press

Meyer, Birgit/Peter Pels (eds.)

— 2003: *Magic and modernity: Interfaces of revelation and concealment*. Stanford: Stanford University Press

Micus, Matthias/Felix Butzlaff

— 2016: Editorial. In: *Indes. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft 2016. Sonderheft: Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* 2016: 1–9

Miettinen, Jukka O.

— 1992: *Classical dance and theatre in South-East Asia*. Singapore et al. Oxford University Press

Missbach, Antje

— 2010: The Aceh war (1873–1913) and the influence of Christiaan Snouk Hurgronje. In: Graf et al. (eds.) 2010: 39–62

Mittwede, Martin

— 1999: *Spirituelles Wörterbuch Sanskrit-Deutsch*. Dietzenbach: Sathya Sai Vereinigung 1999, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage

Moosmüller, Alois

— 1989: *Die pesantren auf Java. Zur Geschichte der islamischen Zentren und ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutung*. Frankfurt a.M. et al.. Peter Lang

Muakhir, Ali/Indari Mastuti (eds.)

— 2012: *Wisata religi Indonesia*. Bandung: Progressio Publishing

Mühlmann, Wilhelm E.

— 1981: *Die Metamorphose der Frau: Weiblicher Schamanismus und Dichtung*. Berlin: Reimer

Mujab, Saiful
— 2018: Javanese Abangan world view and practices in Imogiri cemetery Yogyakarta. In: *Jurnal Asketik: Agama dan Perubahan Sosial* 2018: 2(1). Online Publication (Zugriff am 4. April 2023).
Mujani, Saiful/William Liddle
— 2004: Politics, Islam and public opinion. In: *Journal of Democracy* 2004: 15(1): 109–123
Mulder, Niels
— 1978: *Mysticism and everyday life in contemporary Java*. Singapore: Singapore University Press
— 1983: *Abangan* Javanese religious thought and practices. *In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 1983: 139(2/3): 260–267
Murray, Alison J.
— 1991: *No money, no honey: A study of street traders and prostitutes in Jakarta*. Jakarta: Oxford University Press
Nag, Moni
— 1995: Paradox of eroticism and sexual abstinence in Hindu culture. In: *Global Bioethics* 1995: 8(1-3): 21–34
Nagarakertagama
— 1995: *siehe* Robson (ed.) 1995
Neef, Katharina
— 2018: Heterodoxie in der Religionsgeschichte. In: Schetsche/Schmied-Knittel (Hg.) 2018: 34–54
Nihom, Max
— 1994: *Studies in Indian and Indo-Indonesian Tantrism*. Vienna: De Nobili
Oetomo, Dédé
— 1996: Gender and sexual orientation in Indonesia. In: Sears (ed.) 1996: 259–269
O'Flaherty, Wendy Doninger
— 1973: *Asceticism and eroticism in the mythology of Siva*. London et al.: Oxford University Press
Olthof, W. L. (Hg.)
— 2017 [1941]: *Babad Tanah Jawi. Mulai dari Nabi Adam sampai runtuhnya Mataram*. Alih Bahasa oleh H. R. Sumarsono. Yogyakarta: Penerbit Narasi
Ong, Aihwa/Michael Peletz (eds.):
— 1995: *Bewitching women, pious men: Gender and body politics in Southeast Asia*. Berkeley et al.: University of California Press
Ortner, Sherry B.
— 1973: On key symbols. In: *American Anthropologist* 1973: 75(5): 1338–1346
Ottendörfer, Eva/Patrick Ziegenhain
— 2008: *Islam und Demokratisierung in Indonesien: Die shari'a-Gesetze auf lokaler Ebene und die Debatte um das sogenannte Anti-Pornographie-Gesetz*. Wiesbaden: Harrassowitz
Pararaton
— 1996: siehe Phalgunadi 1996
Partowijono, Saekoen
— o.J.: *Sejarah Singkat Kerokhanian Sapta Darma. Sekretariat Tuntunan Agung*. Yogyakarta: Typoskript

Peacock, A. C. S. (ed.)
— 2017: *Islamisation: Comparative perspectives from history*. Edinburgh: Edinburgh University Press
Pels, Peter
— 2003: Introduction: Magic and modernity. In: Meyer/Pels (eds.) 2003: 1–38
Pemberton, John
— 1994: *On the subject of »Java«.* Ithaca: Cornell University Press
Pemerintah Kabupaten Sragen
— o.J.: *Gunung Kemukus. Daya Tarik Wisata Makam Pangeran Samudro*. Leaflet, published by Dinas Pariwisata, Kebudayaan, Pemuda dan Olahraga, Kabubaten Sragen
— 2008: *Objek Wisata Ziarah Pangeran Samudro di Gunung Kemukus: Antara Keyakinan dan Mitos*. Sragen: Dinas Pariwisata Kebudayaan, Pemuda dan Olahraga
Phalgunadi, I Gusti Putu
— 1991: *Evolution of Hindu culture in Bali: From the earliest period to the present time*. New Delhi: Sundeep Prakashan
— 1996: *The Pararaton: A study of the Southeast Asian chronicle*. New Delhi: Sundeep Prakashan
Picard, Michel
— 2011: Introduction: »Agama«, »adat«, and Pancasila. In: Picard/Madinier (eds.) 2011: 1–20
Picard, Michel/Rémy Madinier (eds.)
— 2011: *The Politics of religion in Indonesia: Syncretism, orthodoxy, and religious contention in Java and Bali.* London/New York: Routledge
Pigeaud, Theodore G. Th.
— 1962: *Java in the 14th century: A Study in cultural history (5 volumes), 1960–1963*, 4th volume. The Hague: Martinus Nijhoff
— 1968: *Literature of Java. Catalogue raisonné of Javanese manuscripts in the library of the University of Leiden and other public collections in the Netherlands*, Volume II: Descriptive lists of Javanese manuscripts. The Hague: Martinus Nyhoff
Pink, Johanna
— 2011: *Sunnitischer Tafsir in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*. Leiden/Boston: Brill
Poerbatjaraka, R. Ng.
— 1926: De Calon Arang. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 1926: 82(1): 11–180
Porter, Donald J.
— 2002: *Managing Politics and Islam in Indonesia*. New York: Routledge Curzon
Pott, Pieter Hendrik
— 1966: *Yoga and Yantra: Their interpretation and their significance in Indian archaeology*. The Hague: Nijhoff
Priyono, Ami
— 1982: *Roro Mendut*. Jakarta: Gramedia Film (Spielfilm, 109 Minuten)
— 1991: Roro Mendut. In: *Cinemaya: The Asian Film Magazine* 1991: 12(11-14): 54–55

Quinn, George
— 2004: Local pilgrimage in Java and Madura: Why is it booming? In: *IIAS Newsletter* 2004/35: 16
— 2008: Throwing money at the holy door: Commercial aspects of popular pilgrimage in Java. In: Fealy/White (eds.) 2008: 63–79
— 2012: The veneration of female saints in Indonesia. In: Joseph et al. (eds.) 2012: 1–17. Online Publication (Zugriff am 4. April 2023)
— 2013: Liang Shanbo Yu Zhu Yingtai. A Chinese folk romance in Java and Bali. In: Salomon (ed.) 2013: 336–358
— 2019: *Bandit saints of Java: How Java's eccentric saints are challenging fundamentalist Islam in modern Indonesia*. Burrough on the Hill, Leicestershire: Monsoon Books
Rahardi, Floribertus
— 2008: *Ritual Gunung Kemukus: Sebuah Novel*. Penerbit Lamalera
Rahmawati, Salfia
— 2014: *Serat Narasawan (AS 75). Fenomena Bestiality dalam cerita Jawa tahun 1930-an*. Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia
Ramstedt, Martin
— 2010: A fatwa against yoga: Mitigating conflict in the face of increasing fundamentalism in Indonesia. In: *Journal of Inter-Religious Dialogue* 2010: 5. Online Publication (Zugriff am 4. April 2023)
— 2018: Hinduism and Buddhism. In: Hefner (ed.) 2018: 267–283
Ramstedt, Martin (ed.)
— 2004: *Hinduism in modern Indonesia: A minority religion between local, national, and global interests*. London: Routledge
Rapoport, Eva
— 2020: Spirit possession, Javanese magic and Islam: Current state of affairs. In: Maeva et al. (eds.) 2020: 94–112
Ras, Johannes Jacobus
— 1987: The genesis of the Babad Tanah Jawi: Origin and function of the Javanese Court Chronicle. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 1987: 143(2/3): 343–356
Ras, J. J./S. O. Robson (eds.)
— 1991: *Variation, transformation and meaning: Studies on Indonesian literature in honour of A. Teeuw*. Leiden: KITLV Press
Resink, G. J.
— 1997: Kanjeng Ratu Kidul: The second divine spouse of the Sultans of Ngayogyakarta. In: *Asian Folkore Studies* 1997: 56: 313–316
Reuter, Thomas
— 2001: Great Expectations: Hindu revival movements in Java. In: *The Australian Journal of Anthropology* 2001: 12(3): 327–338
Ricklefs, Merle C.
— 1974: *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749–1792: A history of the division of Java*. London: Oxford University Press
— 1979: Six centuries of Islamization in Java. In: Levtzion (ed.) 1979: 100–128
— 1981: *History of modern Indonesia: C 1300 to the present*. London/Basingstoke: Macmillian

— 1993 *War, culture and economy in Java, 1677–1726: Asian and European imperialism in the early Kartasura period*. Sydney: Allen and Unwin
— 1998: Islamising Java: The long shadow of Sultan Agung. In: *Archipel* 1998: 56: 469–482
— 2003: *Mystic synthesis in Java: A history of the Islamization from the fourteenth to the early nineteenth centuries*. Norwalk: East Bridge
— 2006: The birth of the Abangan. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkund*e 2006: 162(1): 35–55
Ricklefs, Merle C. (ed.)
— 1991: *Islam in the Indonesian social context*. Clayton, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies
Riddell, Peter G./Tony Street (eds.)
— 1997: *Islam: Essays on scripture, thought and society: A Festschrift in honour of Anthony H. Johns*. Leiden et al.: Brill
Riesebrodt, Martin
— 2000: *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München: Beck
Rinkes, D. A.
— 1996: *Nine saints of Java*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute
Robertson, Roland
— 1995: *Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity*. In: Featherstone et al. (ed.) 1995: 25–44
— 1998: Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. In: Ulrich Beck (Hg.) *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998: 192–217
— 2005: The conceptual promise of glocalization: Commonality and diversity. In: *Artefact* 2005. Online Publication (Zugriff am 4. April 2023)
Robertson, Roland (ed.)
— 1969: *Sociology of religion*. New York: Penguin
Robinson, Kathryn May
— 2001: Gender, Islam and culture in Indonesia. In: Blackburn (ed.) 2001: 17–30
Robson, Stuart (ed.)
— 1995: *Desawarnana (Negarakrtagama)* von Mpu Prapanca (1365), übersetzt von Stuart Robson und herausgegeben unter dem Titel Desawarnana. Leiden: KITLV Press
Roro Mendut. Cerita dari Jawa/RMCR
— 1985: *siehe* Ineanrah (Hg.) o.J.
Rosidi, Ajip
— 1968: *Roro Mendut: Sebuah tjerita klasika Djawa*. Djakarta: Gunung Agung
Roxas-Lim, Aurora
— 1983: Caves and bathing places in Java as evidence of cultural accommodation. In: *Asian Studies* 1983: XXI: 107–144
Rubinstein, Raechelle
— 2000: *Beyond the realm of the senses: The Balinese ritual of Kekawin composition*. Leiden: KITLV

Rudiyant, Sita Dewa
— 2017: *Pesugihan Gunung Kemukus: 7 Malam, 7 Kali, 1 Tujuan*. Penerbit Ebook Indonesia
Rudnyckyj, Daromir
— 2010: *Spiritual economies: Islam, globalization, and the afterlife of development*. Ithaca, NY: Cornell University Press
Saksono, Ign. Gatut
— 2009: *Mencari pesugihan tempat-tempat ziarah keramat*. Yogyakarta: Rumah Belajar Yabinkas
Salim, Arskal
— 2007: Muslim politics in Indonesia's democratization: The religious majority and the rights of minorities in the Post-New Order era. In: McLeod/MacIntyre (eds.) 2007: 115–137
Salmon, Claudine (ed.)
— 2013: *Traditional Chinese fiction in Asia (17th -20th centuries)*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (Online Publication)
Samuel, Geoffrey
— 2008: *The origins of Yoga and Tantra: Indic religions in the thirteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press
Santiko, Hariani
— 1997: The goddess Durga in the East-Javanese period. In: *Asian Folklore Studies* 1997: 56: 209–226
Sastrasoewignja, Soeharda
— 1932: *Pranatjitra (Tjerita Tjinta Setia). Desalin dari Bahasa Jawa*. Jakarta: Bali Pustaka
Schäfer, Alfred/Michael Wimmer (Hg.)
— 1999: *Identifikation und Repräsentation*. Opladen: Leske + Budrich
Scheer, Tanja (Hg.)
— 2009: *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*. Berlin: Verlag Antike
Schetsche, Michael/Ina Schmied-Knittel (Hg.)
— 2018: *Heterodoxie: Konzepte, Traditionen, Figuren der Abweichung*. Köln: Herbert von Halem Verlag
Schindehütte, Matti Justus
— 2006: *Zivilreligion als Verantwortung der Gesellschaft. Religion als politischer Faktor innerhalb der Entwicklung der Pancasila Indonesiens*. Hamburg: Abera
Schlehe, Judith
— 1991: Versionen einer Wasserwelt: Die Geisterkönigin im javanischen Südmeer. In: Hauser-Schäublin (Hg.) 1991: 192–211
— 1998: *Die Meeresgöttin des Südens, Ratu Kidul. Geisterpolitik im javanischen Alltag*. Berlin: Reimer
— 2008: Religion, Natur und die aktuelle Deutung von Naturkatastrophen auf Java. In: Schlehe/Rehbein (Hg.) 2008: 207–234
Schlehe, Judith/Boike Rehbein (Hg.)
— 2008: *Religion und die Modernität von Traditionen in Asien. Neukonfigurationen von Götter-, Geister- und Menschenwelten*. Berlin: Lit

Schlör, Veronika
— 1998: *Hermeneutik der Mimesis: Phänomene, begriffliche Entwicklungen, schöpferische Verdichtung in der Lyrik Christine Lavants*. Düsseldorf/Bonn: Paverga
Schmieder, Falko
— 2017: Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit. Zur Kritik und Aktualität einer Denkfigur. In: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosop*hie 2017: 4(2): 325–363
Schulze, Fritz/Holger Warnk (Hg.)
— 2008: *Religion und Identität. Muslime und Nicht-Muslime in Südostasien*. Wiesbaden: Harrassowitz
Schumann, Olaf
— 1984: Indonesien. In: Ende/Steinbach (Hg.) 1984: 314–322
Schwinn, Thomas (Hg.)
— 2006: *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
Sears, Laurie J. (ed.)
— 1996: *Fantasizing the feminine in Indonesia.* Durham/London: Duke University Press
Sen, Krishna
— 1993: Repression and resistance: Interpretations of the feminine in New Order cinema. In: Hooker (ed.) 1993: 116–133
Sen, Krishna (ed.)
— 1988: *Histories and stories: Cinema in New Order Indonesia*. Clayton, Vic.: Monash University
Sen, Krisha/David T. Hill (eds.)
— 2011: *Politics and media in twenty-first century Indonesia: Decade of democracy*. London and New York: Routledge
Shodikin, Ahmad
— o.J.: *Kisah Wali Songo dan Syekh Siti Jenar*. Demak: Penerbit Putra Bintoro
Shodiq, Ali
— 2013: *Biografi KH Hamim Tohari Djazuli (Gus Miek), Ploso Mojokediri*. Online Publication (Zugriff am 20. April 2021)
Sholikhin, Muhammad
— 2009: *Kanjeng Ratu Kidul dalam perspektif Islam Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Narasi
Singh, Nagendra Kr.
— 1997: *Divine prostitution*. New Delhi: APH Publishing Corporation
Slama, Martin
— 2012: *Wisata religi* – religiöser Tourismus: Spirituelle Ökonomien und islamische Machtkämpfe in Indonesien. In: *Asien* 2012: 123: 77–94
Slametmuljana
— 1976: *A story of Majapahit*. Singapore: Singapore University Press
Smith, Bianca J./Mark Woodward
— 2016: Magico-spiritual power, female sexuality and ritual sex in Muslim Java: Unveiling the *kesekten* of magical women. In: *Austrian Journal of Anthropology* 2016: 27: 317–332

Soebagjo, Natalia
— 2008: Ethnic Chinese and ethnic Indonesians: A love-hate relationship. In: Suryadinata (ed.) 2008: 137–153
Soebardi
— 1971: Santri-religious elements as reflected in the book of Tjentini. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 1971: 127(3): 331–349
Soedjatmoko (ed.)
— 1965: An introduction to Indonesian historiography. Ithaca, NY: Cornell University Press
Soehardi
— 1993: *Mystical practices and religious belief in contemporary Central Java*. Canterbury: University of Kent at Canterbury, Ph.D. Thesis
Soemanto, Bakdi
— 1993: *Cerita rakyat dari Surakarta*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia
— 1995: *Cerita rakyat dari Yogyakarta*, Vol. 2. Jakarta: Penerbit PT Gramedia
Soenarto, Ermita
— 2005: From saints to superheroes. The Wali Songo myth in contemporary Indonesia's popular genres. In: *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 2005: 78:2(289): 33–82
Solosoemardjan
— 1962: *Social changes in Jogjakarta*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press
Stange, Paul
— 1986: »Legitimate« mysticism in Indonesia. In: *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 1986: 20(2): 76–117
Steenbrink, Karel A.
— 1990: Pancasila: Entwicklungen innerhalb der *civil religion* Indonesiens. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1990: 74(2): 124–141
Stephen, Michele
— 2010: The yogic art of dying, kundalini yoga, and the Balinese pitra yadnya. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 2010:166: 426–474
Stöhr, Waldemar/Piet Zoetmulder (Hg.)
— 1965: *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart et al.: Kohlhammer
Strassler, Karen
— 2014: Seeing the unseen in Indonesia's public sphere: Photographic appearances of a spirit queen. In: *Comparative Studies in Society and History* 2014: 56(1): 98–130
Stutley, Margaret and James
— 1977: *A dictionary of Hinduism: Its mythology, folklore and development, 1500 B.C. – A.D. 1500*. London et al.: Routledge and Kegan Paul
Stutterheim, W. F.
— 1939: Note on Saktism in Java. In: *Acta Orientalia ediderunt Societates Orientales Batara Danica Norvegica* 1939: 17: 144–152
— 1956: *Studies in Indonesian archaeology*. The Hague: Nijhoff
— 1956a: An ancient Javanese Bhima cult. In: Stutterheim 1956: 107–143

Sumarsam
— 1995: *Gamelan: Cultural interaction and musical development in Central Java*. Chicago/London: The University of Chicago Press
Sumiarni, Endang/Anny Retnowati/Al. Wisnubroto
— 1999: *Terhadap seks dan ritual di Gunung Kemukus. Laporan Hasil Penelitian*. Yogyakarta: Universitas Atma Jaya Yogyakarta: Fakultas Hukum
Sunarya, Susi
— 1992: Roro Mendut: The past and the present. In: Bennett/Haskell (eds.) 1992: 185–192
Sunyoto, Agus
— 2011: *Wali Songo: Rekonstruksi sejarah yang disingkirkan*. Jakarta: Transpustaka
— 2012: *Atlas Wali Songo: Buku bertama yang mengungkap Wali Songo sebagai fakta sejarah*. Jakarta: Pustaka Liman
Suryadinata, Leo (ed.)
— 2008: *Ethnic Chinese in contemporary Indonesia*. Singapore: Chinese Heritage Centre and Institute of Southeast Asian Studies
Suryakusuma, Julia
— 1996: The state and sexuality in New Order Indonesia. In: Sears (ed.) 1996: 92–119
— 2013: *Julia's Jihad: Tales of the politically, sexually and religiously incorrect. Living in the chaos of the biggest Muslim Democracy*. Jakarta: Komunitas Bambu
Sutton, R. Anderson
— 1993: Semang and Seblang: Thoughts on music, dance, and the sacred in Central and East Java. In: Arps (ed.) 1993: 121–143
Syahputra, Ridho Muhammad/Pradhana Ahmad Maulana/Made Bagus Rio Baskara
— 2015: *The sex ritual at Roro Mendut's Tomb*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, English Department, YouTube-Video vom 23. Mai 2015: https://www.youtube.com/watch?v=nlTYqyb6-RA (Zugriff am 24. Februar 2023)
Syed, Renate
— 2009: Devadasis, Dienerinnen der Götter. Tempelprostitution in Indien. In: Scheer (Hg.) 2009: 377–401
Taussig, Michael
— 1993: *Mimesis and alterity: A particular history of the senses.* New York et al.: Routledge
Taylor, Charles
— 2001: Two theories of modernity. In: Gaonkar (ed.) 2001: 172–196
Taylor, Kathleen
— 2001: *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal: »An Indian soul in a European body?«*. Richmond, Surrey: Curzon
Tirtaamidjaja, Nusjirwan
— 1967: The Solonese Bedaya Ketawang dance. In: *Indonesia* 1967: 3: 31–62
Toer, Pramoedya Ananta
— 1990: *Gadis pantai*. Kuala Lumpur: Wira Karya
Traut, Lucia/Annette Wilke (Hg.)
— 2015: *Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck + Ruprecht

Turner, Victor
— 1969: *The ritual process: Structure and anti-structure*. New York: Aldine
— 1974a: *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca, NY et al.: Cornell University Press
— 1974b: Pilgrimage and communitas. In: *Studia missionalia* 1974: 23: 305–327
— 1989: *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M./New York: Campus
Turner, Victor/Edith Turner
— 1978: *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press
Urban, Hugh B.
— 2003: The power of the impure: Transgression, violence and secrecy in Bengali Sakta Tantra and modern Western magic. In: *Numen* 2003: 50(3): 269–308
Utama, I Wayan Budi/I Gusti Agung Paramita/Ni Nyoman Sri Winarti
— 2019: Perempuan dan Tantrayana. In: *Vidya Wertta* 2019: 2(1): 1–9
Waardenburg, Jacques
— 1983: The Puritan pattern in Islamic revival movements. In: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 1983: 3: 687–702
Wain, Alexander
— 2017: China and the rise of Islam in Java. In: Peacock (ed.) 2017: 419–443
Wassmann, Jürg/Katharina Stockhaus (eds.)
— 2007: *Experiencing new worlds*. New York et al.: Berghahn
Wawra, Daniela (Hg.)
— 2010: *Medienkulturen*. Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang
Weatherbee, D. E.
— 1968: *Aspects of ancient Javanese politics*. Baltimore: Johns Hopkins University, Ph.D. Thesis
Weber, Max
— 1985 [1922]: Wissenschaft als Beruf. In: Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr 1985: 582–613
Weck, Wolfgang
— 1976 [1937]: *Heilkunde und Volkstum auf Bali*. Jakarta: Intermasa
Weintraub, Andrew N.
— 2008: »Dance drills, faith spills«: Islam, body politics, and popular music in Post-Suharto Indonesia. In: *Popular Music* 2008: 27(3): 367–392
Wessing, Robert
— 1988: Spirits of the earth and spirits of the water: Chthonic forces in the mountains of West Java. In: *Asian Folklore Studies* 1988: 47: 43–61
— 1997a: Introduction: The divine female in Indonesia. In: *Asian Folklore Studies* 1997: 56(2): 205–208
— 1997b: A Princess from Sunda: Some aspects of Nyai Roro Kidul. In: *Asian Folkore Studies* 1997: 56(2): 317–353
— 2006a: A community of spirits: People, ancestors, and nature spirits in Java. In: *Crossroads* 2006: 18(1): 11–111
— 2006b: Homo narrans in East Java: Regional myths and local concerns. In: *Asian Folklore Studies* 2006: 65(1): 45–68

— 2007: Dislodged tales: Javanese goddesses and spirits on the silver screen. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 2007: 163(4): 529–555

— 2016: Nyai Rara Kidul: The antecedents of a cosmopolitan queen. In: *Anthropos* 2016: 111(2): 371–393

White, Sally

— 2008: Islam and gender in contemporary Indonesia: Public discourse on duties, rights and morality. In: Fealy/White (Hg.) 2008: 137–158

Wieringa, E. P.

— 2001: Ketzer oder wahre Gläubige? Der Kampf zwischen Javanismus und Islam im Suluk Lebe Lonthang. In: *Der Islam* 2001: 78: 129–146

Wilke, Annette

— 2015: Aktive Imagination im Tantra: Am Beispiel des Ritualmanuals Parasurama-Kalpasutra. In: Traut/Wilke (Hg.) 2015: 155–192

Willems, Ulrich/Detlef Pollack/Helene Basu/Thomas Gutmann/Ulrike Spohn (Hg.)

— 2013: *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: transcript

Wilson, Ian Douglas

— 1999: Reog Ponorogo. Spirituality, sexuality, and power in a Javanese performance tradition. In: *Intersections: Gender and Sexuality in Asian and the Pacific* 1999: 2: 1–19 (Online Publication)

— 2008: As long as it's *halal*: Islamic *preman* in Jakarta. In: Fealy/White (eds.) 2008: 192–210

Winter, Carel Frederik

— 1888: *Serat Pranacitra*. Semaram: van Dorp

Wolbers, Paul

— 1989: Transvestism, eroticism, and religion: In search of a contextual background for the Gandrung and Seblang traditions of Banyuwangi, East Java. In: *Progress Reports in Ethnomusicology* 1989: II(6): 1–21

Woodroffe, John George

— 1974: The serpent power: The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga. New York: Dover

Woodward, Mark R.

— 1989: *Islam in Java: Normative piety and mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press

— 2018: Middle-path Islam. In: *Inside Indonesia*, July 20, 2018 (Online Publication)

Worsley, Peter

— 1991: Mpu Tantular's kakawin Arjunawijaya and conceptions of kingship in fourteenth century Java. In: Ras/Robson (eds.) 1991: 163–190

— 2012: Journeys, palaces and landscapes in the Javanese imaginary: Some preliminary comments based on the kakawin Sumanasantaka. In: *Archipel* 2012: 83: 147–171

Wulf, Christoph

— 1997: Mimesis. In: Wulf (Hg.) 1997: 1015–1028

— 1999: Mimesis in Gesten und Ritualen. In: Schäfer/Wimmer (Hg.) 1999: 255–278

— 2005: *Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual*. Bielefeld: transcript

Wulf, Christoph (Hg.)

— 1997: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Weinheim/Basel: Beltz

Yampolsky, Philip

— 1995: Forces of change in the regional performing arts of Indonesia. In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 1995: 151(4): 700–725

Young, Serenity

— 2004: *Courtesans and Tantric consorts: Sexualities in Buddhist narrative, iconography, and ritual*. New York/London: Routledge

Zamhari, Arif

— 2010: *Rituals of Islamic spirituality: A study of Majlis Dhikr groups in East Java*. Canberra: The Australian National University

Zidan, Mada/Bonaventura D. Genta

— 2018: *Kisah Tanah Jawa: Investigasi mitos dan mistis*. Jakarta: Gagas Media

Zimmer, Heinrich

— 1981: *Indische Mythen und Symbole: Schlüssel zur Formenwelt des Göttlichen*. Düsseldorf und Köln: Diedrichs

Zoetmulder, Piet J.

— 1965a: Die Hochreligionen Indonesiens. In: Stöhr/Zoetmulder (Hg.) 1965: 223–345

— 1965b: The significance of the study of culture and religion for Indonesian historiography. In: Soedjatmoko et al. (eds.) 1965: 326–343

— 1974: *Kalangwan: A survey of old Javanese literature*. The Hague: Nijhoff

— 1995: *Pantheism and monism in Javanese suluk literature: Islamic and Indian mysticism in an Indonesian setting*. Edited and translated by M.C. Ricklefs. Leiden: KITLV Press

Zvelebil, Kamil V.

— 1973: *The poets of the powers: Freedom, magic and renewal*. London: Rider

Personenverzeichnis

A
Abboud, Patrick, 220, 223–225, 227–229, 232, 239
Adipati Pragola, 124, 134, 135
Adorno, Theodor W., 98
Ageng Gugur, 199, 200
Agustini, Bhakti, 8, 17
Airlangga, 109
al-Huda, Mathori, 146
Anderson, Benedict, 85, 113, 281, 296
Annuscheit, Harriet, 8
Antweiler, Christoph, 8
Anwar, Azis, 8
Aphrodite, 186
Ardhana, I Ketut, 8
Aristoteles, 98
Arjuna, 37–39, 52, 130
Arya Damar, 194
Assmann, Jan, 186
Astarte, 186
Auerbach, Erich, 98
Augustin, Ernst, 103
Avalon, Arthur, 104
Aziz, Minanul, 233

B
Banjamin, Walter, 98
Bataille, George, 315
Bauer, Thomas, 188
Baumann, Gerd, 52
Beatty, Andrew, 11, 187, 295, 297
Becker, Judith, 65, 66, 118
Belford, Aubrey, 199, 222–224
Belo, Jane, 294, 298
Bennett, Linda Rae, 296
Berg, Cornelis Christiaan, 128, 129
Bertrams, Björn, 8
Bhairava, 95, 110, 112, 269
Bharati, Swami, 87, 96, 104
Bloch, Ernst, 175, 176
Boon, James, 15, 16, 107
Bourdieu, Pierre, 10, 16, 100
Braginsky, Vladimir, 117, 118
Brahma, 51
Brandes, J. L. A., 128
Brawijaya V, 31, 55, 116, 117, 192–199, 202, 246, 296, 306, 307, 318
Brenner, Suzanne, 296
Bruinessen, Martin van, 147, 168, 169, 179
Bubandt, Niels, 282, 283
Buddha, 41, 112
Budiawan, Odit, 8, 17, 29, 77, 125, 212, 214, 215, 231
Buehler, Michael, 300
Bush, Robin, 299, 300

C
Casanova, José, 278, 283
Cederroth, Sven, 184
Chambert-Loir, Henri, 19

D
Daratista, Inul, 302
Dewa Sadana, 89–92
Dewi Anjani, 48, 55
Dewi Danu, 48
Dewi Gangga, 48
Dewi Pertini, 89
Dewi Sri, 52, 89–92
Don Quijote, 175
Drewes, Gerardus, 116, 117
Durga, 49, 52, 65, 87, 109, 309
Durkheim, Emile, 24, 98, 99, 123, 181

E
Eisenstadt, Shmuel, 280
Eliade, Mircea, 81, 97, 102
Empu Jigja, 132
Enzensberger, Hans Magnus, 70
Errington, Shelly, 293, 294

F
Fadlan, Muhammad, 233
Fauzi, Muhammad Latif, 69
Fischer, Leopold, 104
Florida, Nancy, 114, 193
Foucault, Michel, 121, 157, 321
Frazer, James, 24, 97–99, 123
Freud, Sigmund, 194
Fuhrmann, Klaus, 8, 12, 198, 202–206, 211, 212, 267

G
Gadjah Mada, 111
Gebauer, Gunter, 100
Geels, Antoon, 162
Geertz, Clifford, 19, 24, 65, 67, 91, 147, 152, 156, 159, 163, 164, 174, 177, 179, 181, 184, 187, 188, 282, 290, 294, 298, 311, 312, 317
Geertz, Hildred, 294, 296, 297
Gehlen, Arnold, 181
Gellner, Ernest, 173–175
Gennep, Arnold van, 41
Girard, René, 194
Göpfert, Mirco, 8
Gray, Peter, 46, 69
Gus Mik (Gus Miek), 118–121, 179
Guzman, Orlando de, 197, 227

H
Habib Syech Abdul Kadir Assegaf, 265, 287
Habibie, Bacharuddin Jusuf, 166, 299
Hajam Wuruk, 109
Hall, Kenneth R., 111
Hamengku Buwono I, 53, 54
Hamengku Buwono VIII, 62
Hamengku Buwono IX, 42, 53, 54, 60, 150
Hamengku Buwono X, 34, 42, 49, 57, 60, 62, 66, 76, 80, 146, 307
Hardenberg, Roland, 8
Hardjosopoerno, 105–107
Harnish, David, 291
Haworth, Abigail, 221
Hayam Wuruk, 55, 111
Hefner, Robert, 15, 16, 155, 184, 185, 292, 312, 313
Hendratno, Surakso, 31, 42
Henschke, Rebecca, 223, 224, 227
Herdiana, 243
Hobsbawm, Eric, 281
Hornbacher, Annette, 8
Hughes-Freeland, Felicia, 298
Hull, Terence H., 78
Hume, David, 173
Hunter, Thomas, 83
Husna, Hadi, 44, 45, 68, 77

I
Ibu Kartini, 70
Imam Shafi'i, 157
Inanna, 186
Ischtar, 186
Iser, Wolfgang, 98
Iskan, Dahlan, 239

J

Jay, Robert, 294
Jazuli, Hamim Tohari (siehe auch Gus Mik), 118
Joko Budheg, 308
Jokowi (siehe auch Widodo, Joko), 191
Jonge, Huub de, 189

K

Kali, 49, 87
Kalla, Jusuf, 231
Kamaliman, 195, 200
Kant, Immanuel, 181
Kats, J., 128
Keilbart, Patrick, 8
Kembang Sore, 308
Ken Angrok, 51
Ken Dedes, 51
Kertanegara, 109, 111–113, 318
Kieven, Lydia, 8
Kitiarsa, Pattana, 290
Koentjaraningrat, 19, 53, 98
Kohl, Karl-Heinz, 8
Konfuzius, 41
Koselleck, Reinhart, 176
Kramer, Fritz, 101
Kraus, Wolfgang, 8
Krishna, 37, 96, 101
Kwan Im, 41, 47, 48

L

Lady Gaga, 302
Laksmi, 41, 52, 89
Lessing, Gotthold, 98
Levenda, Peter, 14
Loebis, Zamira, 202, 220, 221
Lübbe, Hermann, 181
Lurah Nande, 137

M

Madjid, Nurcholish, 167
Magnis-Suseno, Franz, 294, 297
Maharani, Puan, 266, 271
Mahendradatta, 109
Malakhunaefi, Ustaz, 236
Marek, Sophia, 8
Marglin, Frédérique Apffel, 310
Mas Asih, 56
Maula, Jadul, 170–173, 180
Mauss, Marcel, 7
Mbah Kadhi, 126, 127, 151, 153
Mbah Maridjan, 55, 56
Mbah Yani, 142, 151
Mbak Yuni (siehe auch Sukowati, Hadja Kusdinar Untung Yuni), 240–242, 244, 245, 250, 251, 256, 259–266, 268–270
Mbok Demang, 131
Mohammed, 117, 246, 247
Moosmüller, Alois, 152
Mpu Prapanca, 111
Mulder, Niels, 161, 162
Murray, Alison, 218
Mutter Maria, 117

N

Njoto, Helene, 8
Nyai Ajeng, 136, 138
Nyai Blorong, 32, 62, 74, 75
Nyai Ontrowulan, 193–200, 202, 211, 213, 216, 217, 224, 227, 273, 287, 289, 306, 307, 310
Nyai Roro Kidul, 32

O

Olthof, W. L., 35, 124

P

Pakubuwono IX, 196
Pakubuwono X, 66
Pakubuwono XII, 81, 296
Pakubuwono XIII, 66, 81
Panembahan Senopati (siehe auch Senopati), 20, 31–36, 38, 39, 41–44, 50–53, 55, 57, 60, 65, 67, 74, 87, 99, 310
Pangeran Adipati, 38
Pangeran Bondowoso, 308–310
Pangeran Haryo Joyokusumo, 146
Pangeran Samudro, 9, 17, 25, 193–202, 204, 207, 210, 211, 213–217, 220,

221, 224, 225, 227, 231–233, 240, 243, 244, 246, 247, 249, 252, 258, 262–264, 269, 270, 274, 275, 287, 289, 306, 307, 310, 319
Parwati, 49, 52, 87
Patih Singaranu, 38
Pemberton, John, 56, 187
Phalgunadi, I Gusti Putu, 51
Picard, Michel, 291
Pigeaud, Theodore, 55, 130
Platon, 98
Prabu Siliwangi, 32
Pranacitra (siehe auch Pronocitro), 129–132
Pranowo, Ganjar, 11, 231, 234, 238–240, 242, 244, 250, 267, 268, 288
Pratomo, Hasto, 25, 194–198, 201, 204, 207, 217, 222, 227, 231, 233, 238, 249, 268, 269, 274, 288
Pronocitro (siehe auch Pranacitra), 37, 123–129, 133, 134, 136–138, 140, 144, 306, 310

Q

Quinn, George, 12, 23, 129, 179, 223, 307

R

Raden Adjeng Kartini, 70
Raden Ayu Patih, 38
Raden Husen, 194
Raden Patah, 31, 116, 194–197
Raden Rangga, 34
Radha, 96, 101
Rahardi, Floribertus, 222
Rahman, Agus Farchur, 233–235, 240, 267
Rahmawati, Salfia, 8, 17
Rama, 52
Rara Mendut (siehe auch Roro Mendut), 129, 130, 135, 143
Ras, Johannes, 50, 51
Ratu Ayu, 37
Ratu Hemas, 80
Ratu Kencana, 37
Ratu Kidul, 20, 29–44, 46, 48–55, 57–68, 72–76, 80, 81, 86, 87, 98, 99, 142, 185, 189, 306, 307, 310
Ratu Mangkubumi, 80
Resink, G. J., 48
Retnowati, Anny, 13
Ricklefs, Merle, 41, 115, 174, 179, 312
Riesebrodt, Martin, 181
Rismaharini, Tri (»Bu Risma«), 240, 250
Robertson, Roland, 16, 177, 178, 181
Romeo und Julia, 124, 129
Roro Jonggrang, 308–310
Roro Kidul, 310
Roro Mendut (siehe auch Rara Mendut), 9, 17, 37, 123–145, 149–155, 158, 172, 179, 180, 185, 189, 202, 304, 306, 310, 311, 319, 320, 322
Roro Sawidhi (siehe auch Ratu Kidul), 32, 33
Roselli, Antonio, 8

S

Sahuri, Sunardi, 146
Saksono, Ign. Gatut, 318
Salim, Agus, 146, 150, 151, 153, 180
Salim, Anthony, 239
Salim, Arskal, 299
Sampek Ingtai, 124, 129
Sapu Jagad, 48, 55, 56, 196
Schlehe, Judith, 8, 13, 46, 47, 61, 68, 75
Seiser, Gertraud, 8
Selma, Happy, 124
Semar, 37, 55, 107, 108, 153
Semedi, Pujo, 8
Senopati (siehe auch Panembahan Senopati), 31–36, 39, 40, 42, 50–53, 55, 65, 67, 98, 306, 307
Shakti, 14, 15, 24, 48, 52, 86–88, 91–94, 98, 101–103, 108
Shiva, 14, 15, 41, 48, 52, 86–88, 91, 92, 95, 101–103, 111, 112, 189
Sita, 52
Siti Jenar, 114, 115
Siti Safiah, 117
Slama, Martin, 287

Smith, Bianca J., 13, 198, 202
Soenarto, Ermita, 114
Soeparno, Koentjoro, 219, 222, 224
Speziale, Fabrizio, 8
Sprenger, Guido, 8
Sri Dewi, 89
Sri Gutama, 105, 106
Strassler, Karen, 34
Subianto, Prabowo, 154
Sudiyana, Kelik, 140
Suharto, 12, 106, 160–163, 165–168, 239, 246, 252, 279, 286, 290, 291, 293, 303, 319
Sukarno, 161, 163, 189
Sukarnoputri, Megawati, 167, 266, 271
Sukowati, Hadja Kusdinar Untung Yuni (siehe auch Mbak Yuni), 239, 245, 250, 254, 256, 266, 267, 288
Sultan Agung, 36–39, 41, 53, 55, 62, 63, 124, 130–133, 135
Sumbadra, 52
Sumiarni, Endang, 13, 202
Sunan Ampel, 173, 249
Sunan Bonan, 114
Sunan Kalijaga, 36, 114, 116, 117, 192, 195, 196, 198, 199, 247, 248
Sunan Kudus, 115
Sunan Lawu, 192, 196
Sunan Ngambel, 194
Sundel Bolong, 62
Sunyoto, Agus, 172
Suparno, Marcello, 196–198, 205, 226, 234, 236, 237, 256, 259–261, 263, 264, 267, 268, 272, 276, 288
Syafi'i, Hisyam, 145, 146, 150, 153, 154

T

Taussig, Michael, 10
Toer, Pramoedya Ananta, 124
Tristan und Isolde, 124, 128, 129
Tumenggung Wiraguna (siehe auch Tumenggung Wiroguno), 37, 130–132
Tumenggung Wiroguno (siehe auch Tumengung Wiraguna), 124, 126, 127, 133, 135–139, 144, 306
Turner, Edith, 91
Turner, Victor, 91, 96, 97, 100, 159, 218, 316

U

Udayana, 109
Uma, 49, 87
Utama, I Wayan Budi, 91

V

Vanderbilt, Greg, 8
Vanhoebrouck, Patrick, 108
Venus, 186
Vishnu, 41, 52, 89

W

Wagner, Richard, 128
Wahid, Abdurrahman, 160, 167, 168, 170
Wahyudi, Indra, 245
Weber, Max, 180
Wessing, Robert, 34, 71, 73–75, 284
Widodo, Joko (siehe auch Jokowi), 154, 191, 198, 238, 254, 255, 267, 268
Widyatmika, Made Adi, 8
Wieringa, Edwin, 117
Winter, Carel Frederik, 128, 130
Wisnubroto, Al., 13
Wittgenstein, Ludwig, 178
Wiwoho, Jamal, 261
Woodroffe, John, 104
Woodward, Mark, 13, 164, 198, 202
Worsley, Peter, 52
Wulf, Christoph, 10, 100

Z

Zoetmulder, Piet, 83, 112

Sachverzeichnis

A
Abangan, 67, 156, 163–165, 169, 185, 292, 311–314, 319, 320
Aberglaube, 157, 243, 245–248, 251, 292
abergläubisch, 182, 218, 248, 249, 251, 316
Aceh, 117, 160, 299
Achse
magische, 47, 48, 76
Adat, 11, 15, 81, 153, 155, 157, 165, 173, 175, 177, 178, 181, 182, 190, 252, 290–292, 300, 322
Agama, 11, 106, 153, 155, 157, 160–162, 165, 173, 175, 177, 178, 181, 182, 190, 252, 290, 292, 322
Agama Kejawen, 16, 84, 93, 291
Ahmadiyah, 27, 168
Ahnen, 86
Ahnenkult, 83
Ahnenverehrung, 20
Aliran Kebatinan, 16, 84, 104, 106, 108, 161, 162
Alkohol, 119, 211, 236, 265, 271, 299, 300, 320
Allah, 35, 36, 39, 105, 148, 152, 153, 170, 189, 225, 249, 250, 306, 307, 313
Ambiguität, 188, 287
Ambiguitätstoleranz, 189
Amertha, 102, 104, 108
analogiemagisch, 24, 52, 98, 123, 313
Animismus, 187, 312
Antipornographie-Gesetz, 12, 239, 301
Antistruktur, 96, 97, 159
antistrukturell, 11
Arabisch, 147, 148
Arabisierung, 180
Ardhanarishvara, 88, 112
Askese, 103, 113, 204, 307
Asketizismus, 307
Axis Mundi, 90

B
Babad Demak, 246
Babad Jaka Tingkir, 114, 115, 194
Babad Pati, 130
Babad Pesisiran, 246
Babad Prambanan, 308
Babad Sultan Agung, 34, 36, 38, 39, 124, 129, 130, 132, 134, 138, 139
Babad Tanah Jawi, 31, 34–37, 39, 50, 124, 194, 247
Babad Tulung Agung, 308
Bali, 15, 16, 19, 41, 47, 64, 82–84, 86, 91, 109–111, 118, 129, 182, 184, 187, 291, 294, 297
Balinesen, 160, 189
Baraka, 24, 26, 120, 147
Barong, 15, 109
Barong Landung, 91

Bedhaya, 53, 62, 64, 65, 67, 81, 86, 118
Bedhaya Ketawang, 15, 63
Bedhaya Semang, 15, 62
Berge, 15, 18, 86, 185
Berichterstattung
  mediale, 10, 14, 19, 191, 220, 221, 223, 227, 232, 238, 239, 262, 281
Berkah (siehe auch Segen), 22, 24, 26, 70, 72, 97, 142–144, 153, 180, 199, 260, 262, 313, 315
Buddhismus, 15, 47, 83, 87, 93, 95, 96, 102, 111, 160, 162, 178, 299

C

Cakra-Punkte, 101–104, 108
Calonarang, 15, 110
Candi Borobudur, 150
Candi Ceto, 29, 304, 318
Candi Mendut, 150
Candi Prambanan, 309, 310
Candi Sukuh, 108, 304, 318
China, 293
Chinesen, 21, 47, 167, 189
Christen, 21, 189
Christentum, 15, 47, 186, 188, 299
Communitas, 96, 159, 218
Conditio Humana, 100
Corona-Pandemie, 79, 255, 256, 265, 273
Covid-19, 269

D

Dalang, 30
Dangdut, 12, 211, 252, 302, 320
Deislamisierung, 312
Demak, 31, 53, 114, 159, 194–197, 199, 200, 246, 247, 271, 306
Denkmal, 17, 20, 21, 25, 27, 305
Desawarnana
  siehe auch Nagarakertagama, 111
Devadasi, 26
Devaraja-Kult, 20
Dichotomie, 178, 181
diskursiv, 56, 156, 157, 173, 181, 182, 293
Dogmatismus, 12, 325
Dualismus, 83–85, 107, 113, 156
dualistisch, 48, 155, 156, 174, 300
Dualität, 62, 94, 101
Dukun (siehe auch Heiler), 29, 30, 58, 59, 68, 72, 225
Dynamik
  religiöse, 8, 10, 11, 16, 27, 92, 157, 162, 163, 169, 175, 179, 223

E

Ehebruch, 38, 97, 133, 198, 248, 300
Entsexualisierung, 8, 34, 39, 42, 62, 75, 81, 277, 293, 299, 301–303, 320
Entwicklung, 44, 270, 277, 279, 288, 292
  religiöse, 163, 174, 175
  wirtschaftliche, 158, 279, 290
Erkenntnistheorie
  islamische, 246
Erotik, 82
Erotizismus, 307
esoterisch, 83, 93, 104, 115
Ethik, 82, 286
Ethos, 181, 187, 190
Extremismus
  religiöser, 164
Exzess, 113, 204, 314

F

Fasten, 84, 137, 155
Fatwas, 168, 187
Festmahl
  rituelles (siehe auch *Slametan*), 23, 44, 144, 171, 172, 187, 189, 210, 312
Fortschritt, 278–280, 288, 292, 293
  moralischer, 293, 296, 301–303
  technologischer, 279
Fragmente
  tantrische, 15, 16, 81, 82, 99, 104, 107
Frauenopfer, 129
Freier, 26, 70, 71, 77, 120, 225
Freiraum, 7, 12, 26, 212, 216, 302, 318, 320
Friedhof, 14, 51, 95, 110, 118, 119, 146, 153, 308, 321
Front Pembela Islam, 11, 60, 168, 229, 231, 235–237

fundamentalistisch, 160
fünf Ms, 95, 96, 104, 249, 250

G

Gamelan, 30, 44, 55, 63, 153, 160
Gandu, 9, 17, 123, 125–127, 134, 139–142, 144–147, 149–154, 158, 172, 179, 180, 185, 189, 202, 319
Gebet, 10, 12, 18, 20, 23, 25, 30, 33, 41, 68, 78, 79, 114, 123, 142, 154, 155, 171, 187, 207, 213–215, 224, 225, 229, 249, 265, 271, 287, 312
Gedenkstätte, 20, 97, 98, 150, 192
Gegensätze
  Identität der, 108, 113, 116, 118, 120
  sexuell konnotierte, 15, 48, 81, 82, 86–89, 91, 92, 312, 317, 318, 320
Geistwesen, 32–34, 36, 40, 41, 48, 61, 62, 74, 75, 86, 107, 194, 283, 284, 306, 307, 310, 314
Gemeinschaft
  islamische, 22, 27, 28, 164, 165, 169, 185, 236, 282, 284, 311
Geschlechterantagonismus, 85
Geschlechterverhältnis, 52, 277, 294, 298, 310
Geschlechtlichkeit, 52, 84, 295
Geschlechtsverkehr, 12, 94, 95, 102, 225
Gleichzeitigkeit, 8, 16, 175, 177, 179
  der Ungleichzeitigkeit, 176, 177
  des Ungleichzeitigen, 11, 157, 175, 177, 185
Globalisierung, 177
Glokalisierung, 11, 16, 157, 177, 178, 185
Gott, 22, 23, 38, 83, 84, 87, 88, 101, 105–107, 114, 115, 120, 160, 171, 181, 182, 186–189, 199
Götter, 7, 14, 49, 52, 62, 85–87, 90, 91, 186, 214, 295, 305
Götterpaare, 14, 97, 101, 102, 104
Götzendienst, 243, 249
Gräber, 19–21, 150, 154, 170, 248, 308, 313
Grabmal, 9, 17, 20, 21, 25, 27, 123–127, 139–145, 149–153, 155, 158, 172, 179, 189, 197, 203–207, 209, 210, 213–218, 221, 224, 225, 229, 231, 240, 247, 252, 258, 263, 264, 268–270, 274, 275, 287, 304, 305, 308, 311, 319, 320, 322
Gunung Agung, 86
Gunung Bolo, 308
Gunung Bromo, 29
Gunung Dieng, 37, 38, 130
Gunung Kawi, 21
Gunung Kemukus, 9, 12–14, 17, 25, 26, 71, 97, 144, 145, 158, 164, 189–206, 209–213, 216–272, 274–277, 279, 281, 283, 284, 287–290, 292–295, 297, 298, 302, 304, 311, 313, 314, 316–320, 322
Gunung Lawu, 29, 55, 104, 108, 192, 195, 196, 199, 304
Gunung Mahameru, 55
Gunung Merapi, 42, 47–49, 55, 76, 125, 140, 196
Gunung Rinjani, 55, 86
Gunung Semeru, 29, 86

H

Hadith, 152, 156, 170, 182, 184, 246, 251, 325
Hadsch, 140, 155, 159, 170, 256, 314
Halal, 121, 325
Händler, 21, 29, 30, 68, 127, 133, 144, 156, 159, 211, 218
  fliegende, 26, 67, 79, 206, 211, 224, 231, 252, 320
Haram, 121, 168, 183, 271, 322
Heiler (siehe auch *Dukun*), 26, 29, 30, 36, 68, 86, 108, 206, 211, 218, 224, 225, 231, 252, 320
Heilige, 7, 9–11, 18, 20–27, 68, 70, 97, 98, 101, 120, 142, 144, 149, 153, 155, 172, 173, 180, 198, 199, 210, 216, 220, 232, 248, 287, 289, 290, 293, 295, 303, 307, 308, 312, 313, 315, 316, 318, 322, 325
Heiligengräber, 10, 18, 19, 22, 23, 155, 170, 172, 173, 185, 247, 321
Heiligenkult, 173, 174

Heiligenverehrung, 11, 19–22, 24, 26, 27, 31, 125, 155, 157, 158, 165, 166, 170, 173, 174, 178, 180, 185, 189, 285, 287, 290, 303, 305, 314, 315, 319
Heirat, 33, 34, 38, 39, 41, 60, 109, 131, 132, 306
Hermaphrodismus, 85
Hermaphrodit, 88
heterodox, 10, 27, 28, 85, 96, 155, 163, 169, 175, 179, 185, 190, 292, 311, 320
Heterodoxie, 8, 27, 28, 229
Heterotopoi, 321
Hieros gamos, 50
hindu-buddhistisch, 20, 31, 32, 39, 41, 51, 55, 92, 95, 104, 112, 116, 129, 156, 159, 173, 192, 193, 306
Hinduismus, 15, 83, 87, 93, 95, 96, 101, 160, 162, 178, 299, 312
Hindus, 30, 189
HIV/Aids, 78, 239, 242, 243, 250
HIV-Infektion, 224, 225
HIV-Schnelltest, 30, 78, 239
Hochzeit, 139
  heilige, 50, 51, 53, 57, 65, 67
  serielle, 42, 51, 87, 307
Holländer, 160
Hollywood, 46
Homogenisierung, 177
Homosexualität, 316
homosexuell, 229, 302, 316

I

Idolatrie, 149, 300
Ijtihad, 157, 325
Imlek, 47
Imogiri, 37, 38
Indien, 26, 87, 93, 104, 159, 293
Inzest, 193, 220
inzestuös, 197
Islam, 7–9, 11, 13, 15, 16, 19, 22, 23, 27, 36, 41, 61, 66, 67, 82, 84, 86, 104, 105, 114–119, 121, 145–150, 153–164, 168–170, 173–175, 178–182, 184, 185, 187–190, 192, 194–200, 202, 206, 223, 229, 238, 239, 247, 248, 252, 270, 283, 284, 287, 288, 290, 292, 299, 300, 303, 304, 307, 311–313, 315, 316, 318, 321, 322, 325
  kultureller, 167
  organisierter, 162, 163, 165, 166, 319
  politischer, 154, 163–167, 303
  Säulen des, 114, 155, 156, 159, 164, 179, 186, 314, 319
Islam Jawa, 9, 93
Islam Nusantara, 169
Islamisierung, 8, 11, 12, 15, 16, 27, 42, 47, 60, 92, 117, 125, 154–159, 162–165, 173, 174, 180, 181, 184, 185, 205, 223, 237, 238, 277, 284, 292, 295, 300, 303, 312, 314, 323
Islamismus, 163, 164, 188
Islamisten, 160, 166, 278, 282

J

Jahrmarkt, 26, 30, 67, 211
Jihad, 164
Jilbab (siehe auch Kopftuch), 77, 158, 182, 205, 213, 216
Juru Kunci, 19, 20, 23, 31–34, 42, 44, 56, 60, 68, 79, 108, 119, 120, 125, 126, 134, 140, 142, 150, 151, 191, 194–196, 198, 201, 204, 207, 213, 215, 224, 230, 233, 248, 251, 268, 269, 290, 311

K

Kakawin, 82, 83
Kalender
  javanischer, 9, 18, 55, 67, 165, 217
Karaoke, 45, 67, 76, 79, 80, 206, 211, 219, 224, 225, 229, 231, 234–236, 238, 240–243, 250, 252, 253, 265, 267–271, 275–277, 281, 290, 320
Kasekten (siehe auch *Kesaktian*), 7, 9, 13, 20–22, 24, 36, 42, 49–52, 56–58, 62, 65, 67, 72, 75, 81, 98, 118, 120, 123, 134, 180, 208, 310, 313, 315
Katholizismus, 160, 162

Kedung Ombo, 197, 203, 204, 206, 207, 213, 239, 242, 255, 272
Kembang Telon, 23, 68, 213
Kesaktian (siehe auch *Kasekten*), 9, 24, 36, 45, 142, 144, 147, 153, 208
Ketoprak, 34, 128, 140, 143
Kleiderordnung
  islamische, 27
Koitus
  ritueller, 91, 94
Kolonialmacht
  holländische, 53, 129
Kolonialzeit, 139
  niederländische, 269
Kommerzialisierung, 23, 290
komplementär, 169, 179, 251, 293–295
Komplementarität, 85, 294
  der Geschlechter, 296, 308, 321, 325
Kondome, 30, 76, 78, 224, 239
Konfuzianismus, 47, 160, 167, 299
Königshäuser
  altjavanische, 52
Konkubine, 124, 129, 132–136, 139, 193, 195, 196, 198, 199, 202, 220, 246, 307
Kontaktmagie, 97
kontaktmagisch, 22, 24, 52, 97, 98, 123, 313
Konversion, 116, 117, 158, 159, 192
  interne, 157, 314, 319
Kopftuch (siehe auch *Jilbab*), 182–184, 205, 216, 275
Koran, 22, 23, 61, 71, 118, 145, 152, 153, 156, 170, 173, 182–184, 207, 215, 246–249, 251, 284, 300, 325
Körpererfahrung, 10, 81, 98
Körperkonzept, 101
Körperwissen, 98
Kosmologie, 82, 112, 312
Kota Gede, 32
Kota Karta, 36
Kota Kerta, 37
Kraton, 30–32, 34, 39, 42, 44, 47, 48, 54, 55, 57–62, 64, 66, 67, 73, 75, 76, 79–81, 90, 134, 135, 140, 145, 146, 150–152, 264, 304, 321, 322
Kudus, 159, 271
Kundalini, 101–104, 108

L

Labuhan, 53, 55, 57–60, 62, 67, 79, 81, 185, 189, 191
Laskar Pembela Islam, 236
Legenden, 9, 17, 20–25, 27, 41, 74, 89, 99, 123, 126, 144, 146, 189, 194, 202, 217, 289, 304–308, 310, 311
Liebe, 9, 13, 14, 20, 36, 37, 39, 42, 43, 96, 99, 103, 123, 124, 127, 129, 133, 138, 139, 186, 193, 197, 199, 216, 306–308, 310, 325
  verbotene, 7, 129, 220, 307, 310
Liebespaare, 306, 307, 310
  außergewöhnliche, 9, 10, 24, 25, 123, 306
  beispielgebende, 42
  prototypische, 52
  sakralisierte, 7, 9, 10, 20, 27, 123
Linga und *Yoni*, 15, 48, 86, 87, 91, 92, 304
Lombok, 16, 19, 29, 55, 82, 86, 111, 160, 291, 294, 296, 297
Loro Blonyo, 15, 88, 89

M

Macht, 10, 12, 32, 34–36, 39–43, 49, 51–53, 62, 73, 75, 81, 85–87, 89, 92, 96, 98, 99, 101, 104, 109, 111, 113, 138, 151, 159, 161, 166, 167, 234, 237, 285, 287, 289, 294, 296, 301, 306, 313, 317, 318
Magie, 97, 109, 196, 281, 282, 285, 289
Mahabharata, 37, 52, 130
Majapahit, 31, 51, 55, 110, 111, 116, 117, 132, 159, 192, 194–197, 199, 244, 246, 258, 306, 308
Majelis Ulama Indonesia, 11, 168, 187, 229, 233, 237, 243, 245, 251, 268, 270, 284, 301, 311
Mantra, 37–39, 130, 137, 248
Mataram, 31, 32, 35–40, 50, 53, 83, 130, 135, 145, 306, 307

Mataram-Dynastie, 31, 32, 34, 36, 39, 42, 49, 51, 53, 60–62, 73, 80, 81, 86, 124, 128, 129
Mataram-Herrscher, 34, 36, 39–41, 46, 49, 54, 57, 87, 132
matrimonial, 26, 49, 61, 64, 75, 76, 94, 193
Meditation, 20, 23, 25, 30, 32, 33, 43, 68, 79, 84, 94, 113, 123, 142, 215, 229, 287, 312
Mekka, 120, 140, 146, 147, 150, 154, 155, 158, 159, 166, 170, 179, 180, 246, 260, 269
Mimesis, 10, 16, 97, 98, 100–102
mimetisch, 7, 9, 10, 13, 14, 24, 42, 52, 53, 65, 67, 90, 97–102, 104, 123, 125, 139, 180, 194, 207, 217, 307–309, 315, 316
Ministerium
  für Bildung, Kultur, Forschung und Technologie, 291
  für öffentliche Arbeiten und öffentlichen Wohnungsbau, 254
  für Religion, 106, 160, 161, 163, 164, 245, 291, 301
  für Tourismus, 286
Missionierung, 120, 149, 172
Moderne, 180, 182–184, 188, 277, 278, 280–284, 286, 289, 293, 322, 326
  Programm der, 280, 281, 284, 289
  Vielfalt der, 278, 280, 293
Modernisierung, 8, 158, 169, 174, 190, 270, 271, 277–282, 284, 286, 290, 292, 293, 295, 298, 303, 314, 323
Modernität, 278
Moksa, 14, 55, 81, 82, 95, 96, 102, 103, 113, 115, 192, 194, 196, 197, 200, 270
Monismus, 83, 84, 186
monistisch, 186
monogam, 80, 321, 322
Monogamie, 307, 321, 322
Monotheismus, 11, 149, 160, 170, 173, 174, 307, 321, 322
monotheistisch, 161, 174, 181, 186, 313, 321
Moralprinzipien, 297, 298, 300–302
Moschee, 30, 44, 46, 68, 71, 77, 79, 80, 115, 125, 145–147, 151, 154, 164, 188, 204, 215, 246, 263, 270, 305, 319
Muhammadiyah/MU, 141, 146, 147, 168–171, 187
multikulturell, 186, 188, 301
multireligiös, 21, 29, 41, 46, 186, 188, 192, 301
Muslime, 15, 21, 27, 29, 30, 46, 121, 155–157, 163, 165, 168, 171, 179–181, 185, 189, 223, 285, 311, 315, 319
Mystiker, 86, 179
Mystizismus, 162, 187
mystizistisch, 9, 159, 311
Mythen, 189, 202, 261
Mythologie
  indische, 89, 96
Mythos, 189, 243, 244, 246, 248, 251, 288

N

Nagarakertagama, 55, 111, 112
Nahdlatul Ulama/NU, 44, 146, 147, 167–172, 180, 187, 204, 233, 261, 268, 287
Nationalisten, 160, 278, 282, 304, 322
Naturkatastrophen, 49
New Order-Regime, 163, 164, 170, 277, 279, 286, 290, 297
Nicht-Dualität, 83, 88, 101, 114
Normen, 21, 26, 28, 47, 113, 118, 129, 241, 278, 288, 306, 307, 315, 321, 322
  religiöse, 113, 237, 238, 242, 279, 283
Nusa Penida, 41
Nyekar, 22, 153, 210, 217, 312, 313

O

Ökonomien
  okkulte, 285, 286
  spirituelle, 286
Ondel-Ondel, 91
Opak, 31, 32, 43, 47–49
Opfergaben, 7, 10, 12, 20, 23, 25, 27, 29, 33, 41, 43, 56–60, 62, 63, 67, 68, 72, 75, 76, 79, 94, 97, 103, 123, 140, 142, 144, 151, 153, 171, 185, 190,

207, 210, 215, 224, 290, 295, 308, 312, 313, 315
Opferhandlung, 95, 103
Orde Baru, 12, 44, 161, 166, 279, 286, 301, 303, 318, 319
orthodox, 113, 155, 157, 160, 174, 175, 179, 180, 185, 223, 292, 300, 304, 319, 321
Orthodoxie, 12, 27, 83, 179, 182
orthopraktisch, 73
Orthopraxis, 144, 182
Ozean
indischer, 29, 32, 33, 39, 42, 43, 47, 48, 58, 69, 76, 192

P

Pajajaran, 32
Pajang, 31, 38, 39
Pancasila, 154, 160, 161, 163, 166, 278, 301
Parang Kusumo, 9, 13, 17, 20, 21, 25, 26, 29–31, 33–36, 39, 41–45, 47, 49, 52, 53, 55, 57, 61, 62, 67–73, 75–80, 82, 86, 92, 93, 97–99, 104, 108, 121, 142, 145, 155, 158, 164, 179, 180, 185, 189, 191, 192, 202, 211, 218, 220, 256, 304, 310, 311, 313, 314, 316–318, 320, 322
Parang Tritis, 34, 36, 45, 99
Pararaton, 51, 111, 112
Parisada Hindu Dharma Indonesia/PHDI, 187
Parlamentswahlen, 154, 161, 166
Parteien
islamische, 154
Pembangunan, 259, 270, 277, 279, 281, 284, 286, 295, 298
Penganten lama, 91
performativ, 14, 62, 65, 67, 73, 109, 145, 156, 313, 317, 321
Persaudaraan Djamaah Haji Indonesia/PDHI, 146, 147, 151
Pesugihan, 10, 23, 62, 142, 175, 251, 270, 281, 283–286, 290, 308, 313, 315, 319, 325
dengan Ritual seks, 10, 11, 20, 23, 27, 100, 143, 158, 163, 164, 179, 284, 290, 292, 293, 303, 304, 313, 314, 317, 321
Pilgerfahrt, 9, 11, 12, 15, 18–20, 22, 24, 26, 27, 120, 140, 144, 147, 150, 153, 155, 157–160, 165, 166, 170, 172–174, 178–180, 185, 189, 199, 200, 202, 205, 210, 211, 217, 224, 226, 234, 244, 247, 248, 256, 260, 285, 287, 289, 290, 303, 305, 315, 319
Pilgergruppen, 12, 26, 211, 248
Pilgerorte, 7, 9–11, 13, 15–21, 25, 26, 29, 31, 71, 78, 82, 92, 97, 99, 104, 108, 109, 121, 123, 142, 145, 155, 158, 164, 165, 174, 189, 191, 203, 216, 218, 223, 286, 287, 289, 292, 297, 303–306, 309–312, 314, 316–322, 325
Pilgerwesen, 12, 70, 164, 286, 290, 316, 318, 319, 321
Pluralismus, 12, 167, 168, 186, 292
Pluralität, 27, 179, 180
Poiesis, 98
Politics of Interpretation, 189, 192, 203, 311
Politisierung
der Religion, 303, 319
des Islam, 163
polytheistisch, 170, 186, 248
Pondok Modern Darussalam, 147
Pondok Pesantren, 126, 145–149, 151–153, 160, 175, 180, 304
Pornographie, 168, 301
Praktiken
heterodoxe (siehe auch Ritualpraktiken), 8, 20, 24, 27, 49, 85, 152, 157, 191, 211, 223, 237, 245, 251–253, 277, 287, 292, 293, 304, 310, 313, 319, 321–323
Prambanan, 309
Priyayi, 156, 311

profanisieren, 10, 190, 252, 262, 271, 292
Profanisierung, 66, 71, 94, 264, 277, 290, 292
Promiskuität, 297, 315
promiskuitiv, 75, 99, 121, 125, 144, 302, 314
Prostituierte, 7, 9, 10, 13, 17, 18, 25, 26, 30, 45–47, 61, 62, 68, 70–72, 75–80, 94, 119, 120, 143, 191, 203, 204, 206, 210, 212, 218, 219, 224, 225, 227, 234, 235, 238–241, 252, 253, 256, 265, 267, 269, 274, 275, 298, 308, 316, 317
Prostitution, 10, 64, 69, 71, 76–79, 212, 224, 229, 233–235, 238–240, 242, 244, 245, 250, 253, 260, 262, 268–271, 276, 277, 281, 290, 292, 297, 298, 300
Protestantismus, 160, 162
Prozession, 55, 57, 59, 60, 189, 207, 209
Puri Cepuri, 9, 17, 29–32, 34, 41, 42, 44, 46, 47, 50, 55, 57, 68, 70, 71, 77, 79, 80, 202, 304, 319
Purifizierung, 153, 169
Pusaka, 37, 39, 90, 105

Q
Quellwasser, 27, 86, 209

R
Ramadan, 165, 234, 265, 271
Ramayana, 52, 264
Rangda, 15, 109
Rationalisierung, 184–186, 282
Reformasi, 166, 298
Reichtum, 10, 23, 25, 51, 52, 62, 74, 75, 86, 99, 101, 142, 144, 170, 210, 218, 248, 251, 270, 285, 287, 293, 295, 310, 313, 315, 317, 321
Reinheitsgebote, 96
Reinigung
  rituelle, 25, 217, 225
Relativismus, 187, 188
Religionisierung, 11, 15, 16, 157, 158, 162, 164, 165, 179–181, 184–190, 303, 322, 323
  der Politik, 163, 303, 319
Religionsbegriff, 186
  exklusiver, 188, 190
  moderner, 186, 187, 190
Repräsentationen
  symbolische, 15, 82, 86, 317
Revitalisierung, 11, 15, 16, 63, 180, 184, 252, 261, 262, 268, 270, 276, 277, 281, 318
Ritualpraktiken
  heterodoxe (siehe auch Praktiken), 9, 10, 12–15, 17, 20, 31, 41, 47, 57, 61, 67, 76, 81, 82, 92, 96, 99, 100, 108, 125, 146, 158, 164, 165, 169, 174, 179, 189, 192, 198, 203, 210, 216, 218, 220–222, 226, 237, 238, 245, 251, 284, 289, 303, 318, 319
  transgressive, 16, 82, 127, 269, 304, 307
Root Paradigm, 91, 100
Rotlichtviertel, 70, 71, 78, 118, 120, 206, 218, 231, 240, 250, 252, 298
Rukun, 187, 188, 190, 297, 298, 301
Rwa Bhineda, 84

S
Sailendra, 150
Sakralisierung, 44
Säkularisierung, 158, 180, 181, 184, 278–283
Säkularismus, 168, 325
Salafismus, 147
Sanghyang Dedari, 64
Sanskrit, 24, 84, 87–89, 95, 181
Santri, 146, 156, 160, 163, 164, 169, 311–314, 319, 320
Santrismus, 165
Sapta Darma, 84, 104–108
Satu Suro
  Feierlichkeiten an, 206, 209
Scham, 282–285
Schutzgeister, 20, 312
Sedekah Laut, 58, 59

Segen (siehe auch *Berkah*), 7, 10, 20–22, 24, 26, 67, 70, 72, 90, 97, 120, 142–144, 149, 153, 170, 172, 180, 198, 199, 206, 218, 232, 249, 260, 262, 313, 315, 318
Selbstopfer, 95
Serat Babad Nitik, 62
Serat Centini, 83, 114
Serat Dermagandul, 116, 117
Serat Kanda, 194
Serat Pranacitra, 128
Sexarbeiterinnen, 30, 70, 204, 212, 220, 243, 244
Sexualakt, 7, 9, 10, 14, 18, 25, 26, 41, 51, 65, 67, 70, 82, 83, 97–99, 103, 116, 277, 295, 308, 315
sexualfeindlich, 7, 26, 212, 318, 320, 321
Sexualisierung, 48, 68
Sexualität, 7, 11–13, 23, 26, 75, 82, 92, 95, 210, 212, 292, 293, 295–298, 301, 313, 318, 320, 325
Sexualkontakt, 7, 9, 11, 33, 41, 47, 52, 62, 69, 71, 72, 75, 92, 123, 210, 212, 224, 293, 295, 297, 300, 318, 320
Shaktismus, 87, 93
Sharia, 13, 114, 115, 118, 154, 158, 168, 169, 183, 299, 300
Shivaismus, 83, 93, 111
Singhasari, 51, 52, 110, 111
Skripturalisierung, 185
Skripturalismus, 179, 311
skripturalistisch, 173, 174, 311
Slametan (siehe auch Festmahl, rituelles), 23, 44, 56, 152, 171, 187–190, 210, 312, 319
Spektrophilie, 61
Spirits, 282–284, 290, 314
Spiritualismus, 187
Spiritualität, 7, 11, 106, 172, 321
Sriwijaya, 83
Standardisierung, 185, 186
subversiv, 7, 12, 26, 139, 198, 212, 318
Sufismus, 14, 84, 117, 169, 174, 312
sufistisch, 9, 114, 115, 118, 159, 316
Sulawesi, 160, 167, 209, 211
Sumatra, 14, 83, 111, 142, 209, 211
Sünde, 33, 248, 300, 322
Sunna, 170, 189
Synkretismus, 24, 172, 178, 312
synkretistisch, 20, 24, 41, 67, 83, 117, 118, 160, 311, 312, 314

T

Tahlilan, 44, 152, 171, 172, 312, 319
tantrisch, 8, 13–16, 65, 67, 81–86, 91, 93–97, 99–102, 104, 108–111, 113, 116–118, 249, 269, 295, 296, 307, 316–318, 320
Tantrismus, 7, 14, 81–84, 93–96, 103, 116, 118, 316
  buddhistischer, 103
  hinduistischer, 102, 103
  linkshändiger, 94, 96, 102, 103, 110
  rechtshändiger, 94, 103
Tanz, 15, 55, 58, 62–67, 264
Tayuban, 64, 292, 312, 320
Techniken des Körpers, 7, 101
Tempelprostitution, 26
The New Kemukus, 255, 256, 258–264, 266, 268, 269, 271–273, 275, 276, 287–289, 292
tolerant, 41, 158
Toleranz, 27, 47, 49, 167, 188, 297
Topographie
  sakrale, 43, 153
Totenfolge, 129, 132, 194
Tourismus, 226, 267, 286, 289
  religiöser, 263, 270, 286
Tradition
  heterodoxe, 113–115, 118, 121
  tantrische, 87
Transgression, 28, 83, 96, 113, 121, 315, 322
transgressiv, 28, 83, 94, 97, 101, 121, 163, 179, 185, 203, 267–269, 289, 298, 303, 306, 311, 315, 316, 320
Tugu, 47
Tutur, 82

U
Überlieferung
mündliche, 21, 31, 34, 39, 126, 133, 158, 198
schriftliche, 34, 39, 127, 134, 158
vedische, 83
Übertragungsmagie, 97
Urelternpaar, 51
Ursprungsmythos, 50

V
Vereinigung
primordiale, 14
Verkörperung, 10, 98, 102
Verordnungen, 166, 298
regionale, 76, 299, 300
vorislamisch, 16, 24, 34, 41, 55, 61, 82, 156, 180, 306, 307

W
Wahrheit, 182, 251, 272
transzendentale, 246
Wahrheitsanspruch, 186
theologischer, 188
Wali Songo, 19, 22, 36, 114, 173, 180, 185, 258, 307
Wasser, 23, 29, 41, 43, 48, 49, 55, 86, 92, 104, 208, 213, 217, 247, 248
Wasserquellen, 15, 86, 185, 208, 209, 226
Wayang, 128, 153, 160, 312
Wayang Kulit, 30, 44, 56, 72, 209
Wéda Pradangga, 63
Weihrauch, 22, 23, 63, 142, 171, 213, 247, 248, 308
Weltbild, 15, 16, 18, 47, 175, 176, 179, 281
religiöses, 15, 283
Wende
islamische, 157, 165, 166, 286, 319
konservative, 168
Wisata religi, 213, 226, 240, 243, 246, 257, 263, 286–290

Y
Yantra, 65, 66, 86
Yayasan Vesta Indonesia, 78
Yoga, 82, 94, 101–104, 107, 113, 168

Z
Zeitauffassung
javanische, 18
Zeitverständnis
westliches, 18